دفاتر فلسفية (نصوص مختارة)

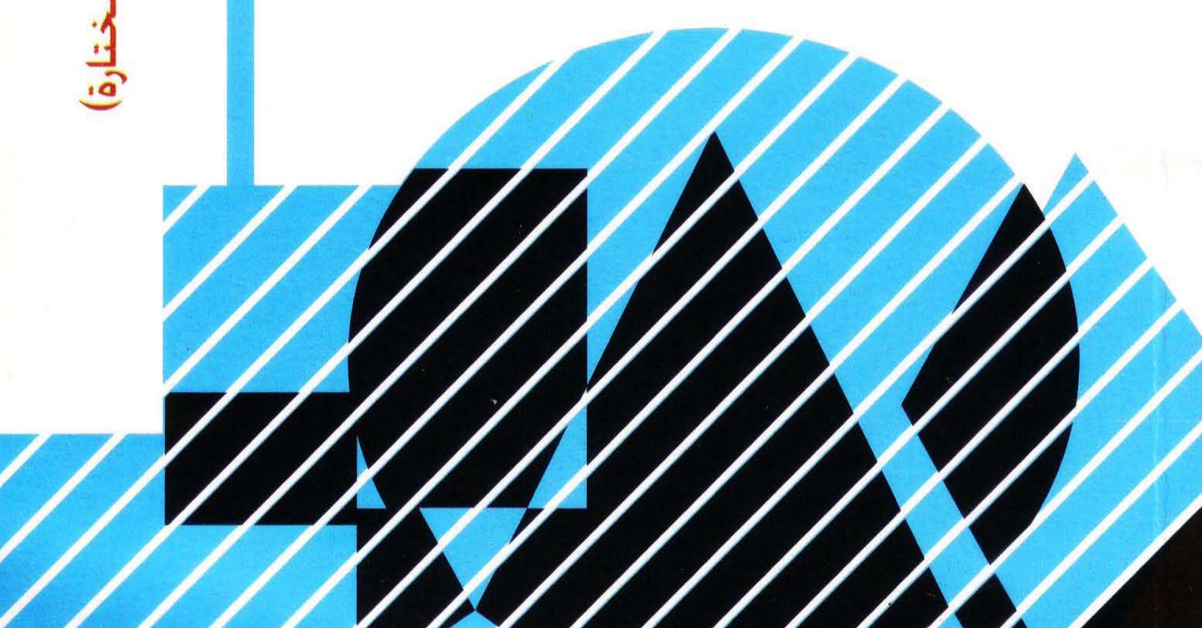
7

حقوق الإنسان

إعداد وترجمة

محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي

TARANA



دار توبقال للنشر

صدر
ضمن سلسلة دفاتر فلسفية

1
التفكير الفلسفي

2
الطبيعة والثقافة

3
المعرفة العلمية

4
الحقيقة

5
اللغة

6
الحداثة

دفاتر فلسفية

نصوص مختارة

7

حقوق الإنسان

الأصول والأسس الفلسفية

إعداد وترجمة :

محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي

دار توبقال للنشر

عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار

بلفدير، الدارالبيضاء 20300 – المغرب

الهاتف / الفاكس : 22.67.27.36 (212)

الفاكس : 22.40.40.38 (212)

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
دفاتر فلسفية

الطبعة الثانية 2004

الدار البيضاء
رقم الإيداع القانوني : 2004/2142
درمك : 0 - 61 - 409 - 9954

تقديم

شهدت مقولة حقوق الإنسان، في العقود الأخيرة، توظيفا واستثماراً إيديولوجيا واسعا. لكن ذلك لم يلغ المصداقية الذاتية لهذه المقولة الإنسانية. بل إنه على الرغم من كل أشكال الاستثمار والتوظيف فإنها لم تزدد إلا رسوخا في الفكر السياسي المعاصر.

يضرب مفهوم حقوق الإنسان، بجذوره البعيدة في الفكر القديم، وفي فكر العصور الوسطى لدى مختلف الديانات والمذاهب التي شهدت تبلور اتجاهات فكرية ذات منزع إنساني، إلا أن النشأة الحقيقية لهذا المفهوم حقوق الإنسان يرتبط بالتحولات التاريخية والفكرية التي حدثت في أوربا منذ عصور النهضة، والتي بلغت ذروتها في القرن الثامن عشر في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن الذي أعلنته الثورة الفرنسية سنة 1789.

إلا أن تبلور حقوق الإنسان في مواثيق، ثم معاهدات مؤسسية ترعاها المنظمات الدولية قد هيأت له لا فقط هذه الأحداث والثورات التاريخية الكبرى التي حدثت في أوربا وأمريكا ابتداء من أوائل القرن الثامن عشر، بل أسست له كذلك مدارس واتجاهات فلسفية وحقوقية عديدة.

والمهمة الأساسية لهذا الكراس هو تعريف الباحث والطالب على هذا المخاض الفلسفي الذي نشأت فيه حقوق الإنسان كحقوق متميزة، ومعترف بها، وبوجود أساس متين لها.

وربما كانت الروافد الفلسفية الكبرى لمفاهيم حقوق الإنسان هي الاعتراف بوجود حقوق خاصة بالإنسانية وهي الحقوق التي طورتها

مدرسة الحق الطبيعي، باتجاهاتها المتعددة، والتي انتهت إلى الاعتراف بحقوق أساسية للإنسان، كحق التملك، وحق الحياة، وحق الاعتقاد وغيرها كما أرجعت هذه الحقوق إلى الطبيعة البشرية ذاتها باعتبارها حقوقاً ذاتية. وبجانب مدرسة **الحق الطبيعي** بلورت الفلسفة السياسية الحديثة مفهوماً واسعاً للحرية باعتبارها ميزة أساسية للإنسان، كما طورت فكرة التعاقد التي هي حجر الزاوية في التصور الحديث لنشوء المجتمع، ونشوء الدولة، ونشوء نظام السلطة.

وهكذا يبدو أن مفهوم حقوق الإنسان ليس مفهوماً منعزلا بل هو جزء أساسي من ترسانة الفكر السياسي الحديث والمتمثلة في الديمقراطية، والتعاقد، والشرعية الانتخابية، وحقوق الإنسان (بقسميها : الحقوق الحريات أو الحقوق السياسية، والحقوق الديون أو الحقوق الاقتصادية والاجتماعية).

وقد أدرجنا في هذا الكراس مجموعة من النصوص لمفكرين ومصلحين مغاربة يتحدثون فيها، إن لم يكن باللفظ فبالمعنى، عن حقوق الإنسان خاصة وأننا نعرف أن المغرب شهد في بداية هذا القرن حركة دستورية قوية تمثلت في اقتراح عدد من الدساتير التي ينص العديد من بنودها على بعض مفاهيم حقوق الإنسان، وذلك بهدف إيجاد أساس وطني لهذه الحقوق، وبهدف التعريف بالامتداد التاريخي في تراثنا الوطني، وكذا التعريف بجهود المثقفين المغاربة في مطلع هذا القرن.

1. في التأصيــل الفلسفــي لمفهــوم الحــق

1.1- العَدَالةُ هِيَ مَصْلَحَةُ الأَقْوَى

أفلاطون

فقال ثراسيماخوس : إذن فاصغ إلي.. إنني أعلن أن العدالة ليست إلا صالح الأقوى. والآن، لم لا تمتدح جوابي ؟ إنك لن تفعل ذلك بالطبع.

فأجبت : دعني أفهمك أولا. إنك تقول إن العدالة هي صالح الأقوى. فما معنى ذلك يا ثراسيماخوس. لا أظنك تعني أنه ما دام بوليداماس المصارع أقوى منا، ويجد في أكل لحم البقر ما يشحذ قواه الجسمية، فإن أكل لحم البقر من صالحنا نحن الضعفاء أيضا، وأن ذلك خير وعدل لنا بدورنا.

ـ عليك اللعنة يا سقراط : إنك لتحمل الكلمات من المعاني ما يقضي تماما على الحجة.

فقلت : ليس تماماً، يا صديقي العزيز، وإنما أحاول فقط أن أفهم كلماتك فحسب. ولكم أود لو أنك زدتنا إيضاحاً.

فقال : حسناً ألم تسمع قط أن أنواع الحكم تتباين، فمنها حكم الطاغية ومنها الديمقراطية ومنها الأرستقراطية ؟

ـ أجل، أعلم ذلك.

ـ وأن العنصر الحاكم هو الأقوى دائماً.

ـ بالتأكيد.

ـ حسناً، ففي كل حال تضع الحكومة القوانين لصالحها : فالديموقراطية تضع قوانين ديموقراطية، والملكية تجعلها ملكية، وهكذا الحال في الأنواع

الأخرى. وبعد سن هذه القوانين، تعلن الحكومات أن ما هو مشروع عادل بالنسبة إلى رعاياها إنما هو ما فيه صالحها هي ذاتها، وتعاقب من يخالف ذلك على أنه خارج عن القانون والعدالة. فهذا إذن ما أعنيه : فللعدالة في جميع الدول معنى واحد، هو صالح الحكم القائم. ولما كان المفروض ضرورة هو أن الحكومة هي الأقوى، فالنتيجة الوحيدة المعقولة هي أن مبدأ العدالة واحد في كل شيء، وهو صالح الأقوى.

فقلت : لقد فهمت الآن. وسأحاول أن أتبين إن كنت على صواب أم على خطأ. غير أني ألاحظ أنك قد استخدمت في تعريفك للعدالة كلمة الصالح التي حرمت عليّ استخدامها. ومع ذلك، فصحيح أنك قد أضفت إلى تعريفك كلمة «الأقوى».

فقال : ستقول ولا شك إنها إضافة تافهة.

ـ ليس من الواضح بعد إن كانت تافهة أم هامة. ولكن علينا أن نبحث أولا فيما إذا كان ما قلته هو الصواب. والآن، فقد اتفقنا معا على أن العدالة هي صالح شيء ما، وإن كنت تذهب إلى أنها صالح الأقوى. أما هذه الإضافة، فلست منها على يقين، وعلي أن أمضي في تحليلها.

أفلاطون. **الجمهورية**. ترجمة فؤاد ذكريا.

ص.ص. 194-195

2.1- العَدَالةُ هِيَ حَقُ الأقْوَى

أفلاطون

كاليكلس :

إن الطبيعة والقانون لفظان متناقضان في الغالب.

إن ما هو مخجل أكثر من غيره حسب الطبيعة، هو ما هو أكثر سوءا، أي تقبل الظلم ، وعلى العكس من ذلك فإن الظلم حسب القانون هو ارتكابه. لكن في رأيي أن القوانين موضوعة من طرف الضعفاء ومن طرف أولئك الذين يشكلون السواد الأعظم من الناس ؛ وهم يقومون بذلك لحسابهم الخاص ولمصلحتهم الخاصة ومن ثم يحددون ما هو جدير بالمدح وما يستحق التوبيخ.

وهذا هو السبب الذي يجعل الناس يقولون بأن ما هو مجحف ومخجل حسب القانون هو البحث عن التفوق على الجماعة ؛ وهذا هو ما يجعلنا نطلق اسم اللاعدالة على هذه الطريقة في التصرف : لكن في نظري أن الطبيعة ذاتها هي التي تبرهن لنا على أن العدالة الحقة تقوم في أن على الأعلى أن يفوز على الأدنى وأن على الأكثر قدرة أن يفوز على الأقل قدرة. إن الطبيعة تظهر لنا أكثر من مرة أن الأمر هو كذلك وأننا نعثر لدى الحيوانات كما نعثر لدى مجموعة من المدن ولدى أعراق بشرية أن من العدل أن يتحكم الأقوى الأضعفَ وينتصر عليه. فبأي حق قام كزيريس بحملة ضد الاغريق وبأي حق قام والده بحملة ضد السيتيين ؟ وكم من الحالات المماثلة يمكننا أن نذكر. لكن في نظري أن هؤلاء الناس يتصرفون وفق طبيعة العدالة وحق زيوس حسب قانون الطبيعة، رغم أنهم لا يتبعون هذا القانون الذي وضعناه نحن البشر والذي بواسطته نشكل أفضل وأقوى الناس بيننا. إننا نأخذ فعلا هؤلاء منذ طفولتهم كأشبال صغار ونروضهم بأساليب تجميلية وبواسطة تعزيمات ونحن نقول لهم بأنه يتعين احترام المساواة، وأن الجمال والعدالة تقومان في اتباع هذا السلوك. لكن يبدو لي إذا ما ولد إنسان ذو طبيعة قوية جدا فإنه سيكسر وسيقدف بكل هذه السلاسل وسيدوس قواعدنا المكتوبة وتعازيمنا وتحايلاتنا وكل القوانين التي هي مضادة للطبيعة ؛ وبعد أن يقوم ويثور فإنه سيصبح سيداً علينا وذلك بعد أن كان عبداً لنا وإذ ذاك فقط سنرى العدالة تلمع في كل بهائها كما هي وفق الطبيعية.

أفلاطون. مقتطف من محاورة غورجياس

3.1- أهَمِّيَة النَّزْعَةِ الاسْمِيَة

ستيفان ريالز

لقد كان للإنسان وجود عند الأقدمين، وكان وحده يتمتع باللوغوس أي بالنطق والعقل والقدرة على الاختيار، وقد كان وحده مكرماً رغم تقبل العبودية. إلا أن ما غاب عن الذهنية القديمة هو فكرة الحقوق الذاتية، وتصور حق مرتبط أساساً بالفرد مستمد من طبيعته.

لقد أخذت النزعة الاسمية على عاتقها منذ القرن الرابع عشر القفز بالميدان القانوني إلى العصور الحديثة. وليس من الممكن أن ندخل في تفاصيل

الأفكار المعقدة لأوكَام OCKHAM ولنكتف ببعض معالمها. فهو يعارض مفهوم النظام الطبيعي ويرى فيه تعارضاً مع حرية الله. فهذه الحرية تفترض أن النظام الذي نعتقد أننا نكشف عنه في لحظة ما هو نظام يطبعه الجواز شأن كل ما هو خارج الله، ولا وجود في الحقيقة لأي نظام يمكن أن نقيس عليه أفعال الإله. لا داعي لمناقشة هاته الفكرة هنا، ولنكتف بأن نلاحظ أنها تقود صاحبها إلى «ميتافيزيقا للفرد». فالعالم لم يعد في نظره كوناً منتظماً. إنه ليس إلا تراكما لفرديات معزولة ولا وجود بالفعل إلا لهذا الإنسان وتلك الشجرة وذلك الحجر الذي لدينا عنه معرفة مباشرة حدسية. أما المفاهيم العامة (الكليات) : الإنسان والشجر وهذا الصنف من المعادن، فلا وجود لها، إنها ليست إلاّ علامات وأسماء (من هنا جاءت تسمية النزعة الإسمية).

تتضع لنا بكل سهولة النتائج القانونية والسياسية لهذا المنحى : ليس المجتمع إلا فتاتا من الأفراد الأحرار، الذين خلقوا على صورة الله، وهو لا يخضعون لنظام طبيعي، ولا يرتبطون داخل علائق موضوعية ضرورية، أي لا يخضعون لقانون طبيعي بالمعنى التقليدي. إن «الكليات» الاجتماعية والسياسية من مدينة وأسرة لا وجود لها إلا على مستوى التصور. لا وجود فعلي إلا للفرد الذي يتمتع بحقوقه بالمعنى الحديث، ولا يتولد المجتمع إلا بفعل هاته الفرديات. ولا يمكنه للانتظام داخل قانون أن يصدر إلا عن الإرادات الفردية. ليس البون بعيداً، بين هاته الاسمية الفردية وبين النزعة الوضعية القانونية. مع فارق أساس وهو أن القانون الوضعي الإلهي، أو «القانون الإلهي» يظل عند أوْكَامْ هو القانون الأسمى.

Stéphane Rials : "Généalogie des droits de l'Homme", in Droits, revue française de théorie juridique, N° 2. Octobre 1985, PUF, Paris.

4.1- الحَقُّ فِي الحُقُوقِ

ف. دوفيتوريا

علينا أن نتساءل عما إذا كان استعمال العقل شرطا للقدرة على التمتع بالسيادة ؟ [...] وهاكم الأجوبة التي أقترحها بهذا الصدد.

حالة الكائنات غير العاقلة :

الجواب الأول : لا يمكن للكائنات غير العاقلة أن تتمتع بالسيادة، ذلك أن السيادة حق. والحال أن هاته الكائنات ليس لها الحق في أي شيء. وبالتالي فلا سيادة لها، أما كونها لا تتمتع بأي حق فأمر بديهي، وذلك لأنها لا يمكن أن تكون ضحية ظلم. فمن يحرم الذئب أو الأسد من فريسته، أو الثور من عشبه لا يقترف أي ظلم إزاءه. كما أن الذي يسد النوافذ لكي يمنع الشمس من ولوجها لا يقترف أي ظلم إزاء الشمس.

وباستطاعتنا أن ندعم هذا الجواب بطرق متنوعة.

1. لو كانت للحيوانات سيادة، فإن من يحرم الحيوان من عشبه سيكون قد اقترف سرقة، لأنه يستحوذ على خيرات الغير على رغم أنه مالكها.

2. ليس للوحوش سيادة على نفسها، وبالأحرى على ما عداها من الأشياء. أما كونها لا سيادة لها على نفسها فأمر واضح، لأن من المسموح به قتلها، حتى القتل العمد ومن يقوم بذلك لا يتعرض لأي عقاب. لهذا يرى أرسطو في كتابه السياسة (I، 1) أن صيد الوحوش حق طبيعي.

3. إن الوحوش وكل الكائنات غير العاقلة هي أكثر خضوعاً لسيادة الإنسان من العبيد. والحال أن العبيد لا يمكنهم أن يمتلكوا شيئا يخصهم. يتمخض عن ذلك أن الكائنات غير العاقلة هي أولى بذلك بكثير.

4. تجد هاته الإجابة دعامتها فيما كتبه القديس توماس الاكويني. إن الكائن العاقل وحده سيّد أفعاله لأننا نكون، على حد قوله «سادة على أفعالنا إذا ما كان في استطاعتنا أن نختار هذا أو ذاك». لهذا، كما يقول في الموضع نفسه، فنحن لسنا نتحكم في رغبتنا فيما يتعلق بغايتنا القصوى. إذا لم تكن الحيوانات سيدة أفعالها، فلا سيادة لها إذن على باقي الأشياء.

ما من شك في أن الأمر يتعلق بقضية ألفاظ ليس إلا. لكن من المؤكد أنه من غير اللائق الكلام على هذا النحو وترك اللغة العادية تسند السيادة إلى الحيوان. فنحن لا نقول عن أحد إنه سيد إلا على ما يخضع لسلطته. فإذا لم تكن لي سيادة أقول : ليس في قدرتي ولا في استطاعتي. والحال أن الحيوان لا يتحرك من تلقاء ذاته، وإنما يُحرَّك كما يقول القديس توماس الاكونتي، ولهذا فلا سيادة له.

Francisco de Vitoria : "**Leçons sur les Indiens (1538)**". Trad Barbier, Genève Droz 1966, pp : 28-29.

عـــن : **Les grandes questions de la philosophie du droit**, PUF. 1986, p. 255.

5.1- الحَقُّ فِي الحُقُوقِ
بوفندورف

إن خير الشعوب هو القانون الأسمى. وهو القاعدة العامة التي ينبغي أن يضعها الحكام بالضرورة نصب أعينهم لأن السلطة العليا لم تخوّل إليهم إلا لكي يستخدموها كي يوفروا المصلحة العامة ويحافظوا عليها، تلك المصلحة التي هي الهدف الطبيعي لإقامة المجتمعات المدنية.

S. Pufendorf : Droit de la nature et des gens, cité in **"Les grandes questions de la philosophie du droit"** - PUF, 1986, p : 249.

6.1- حقُّ الأَقْوَى نَفْيٌ لأَيِّ حَق
هوبز

لكل إنسان بطبعه الحق في كل شيء، أي في استطاعته أن يعمل ما يريد، وأن يمتلك كل ما شاء أن يملك وما أمكنه أن يملكه فيستعمله ويستمتع به. إذا اعتبرنا بأن كل الأشياء التي يريدها يمكن أن تكون مفيدة له حسب رأيه، مادامت إرادته تقع عليها، كما يمكنها أن تعمل على حفظه وصيانته، فيترتب عن ذلك أن بإمكانه أن يعمل كل شيء بكيفية مشروعة. لهذا قيل عن حق : إن الطبيعة قد خولت جميع الناس كل الأشياء، بحيث يغدو الحق والمفيد هو الشيء نفسه. بيد أن هذا الحق الذي يتمتع به الجميع في كل شيء ليس أفضل مما إذا لم يكن لأيّ الحق في أي شيء. لأنه لن يتأتى للإنسان أن يمارس ذلك الحق أو يستفيد منه إذا كان لإنسان آخر يعادله قوة، أو يتفوق عليه، الحق في الشيء نفسه.

هوبز : **اللفيتان.**

7.1- الحقوق الطبيعية للإنسان حسب هوبز
هوبز

قبل أن نعرض للطريقة العقلية التي رسمها هوبز لكي يخرج الإنسان بواسطتها من حالة الطبيعة إلى بناء الدولة علينا أولا : ـ أن نفرق بين ما

يسميه بالحق الطبيعي Jus Naturele، والقانون الطبيعي Lex Naturalis وهي التفرقة التي اهتم بها هوبز اهتماماً كبيراً في معظم كتبه : «التنين»، و«المواطن»، و«الجسم السياسي De corpore Politico».

ما الذي يقصده هوبز بالحق ؟ وكيف يفرق بينه وبين القانون ؟! رغم غموض هذين المصطلحين عنده فإنه يعرف الحق على النحو التالي : «الحق الطبيعي Jus Naturele كما يسميه الكتاب عادة، هو الحرية الممنوحة لكل إنسان لاستخدام قواه الخاصة للمحافظة على طبيعته الخاصة أعني للمحافظة على حياته الخاصة، وبالتالي حريته في أن يفعل أي شيء يكون في تقديره، وأن يتصور عقله أنه أنسب الوسائل لتحقيق هذه الغاية..» : «أنا لا أعني بكلمة الحق Right طبقا للعقل السليم Righy Reason ومن ثم فإن الأساس الذي يرتكز عليه الحق الطبيعي هو : كل إنسان لديه القدرة والجهد لحماية حياته وأعضائه..» «وما دام لكل إنسان الحق في البقاء، فلابد أن يمنح أيضا حق استخدام الوسائل أعني أن يفعل أي شيء بدونه لا يمكن أن يبقى..».

وفي استطاعتنا أن نقول إن هوبز يذكر أربعة حقوق أساسية هي التي يطلق عليها اسم «الحقوق الطبيعية Rights Natura!» وهي حقوق موجودة لدى كل إنسان «بالطبيعة» أعني أن العقل يفترض وجودها لدى كل فرد، وهو يحتم علينا التسليم بها، ذلك لأن الحق الأول أو المصادرة الكبرى التي سوف يسميها شترواس، L. Strauss «بمصادرة العقل الطبيعي» وهي حق البقاء، هي الأساس الذي يستنتج منه هوبز بقية الحقوق، فلو سلمنا بأنها «مصادرة عقلية» وجب أن نسلم بالطابع العقلي لبقية الحقوق ـ وهي على النحو التالي :

(أ) الحق الأول : وهو حق البقاء أو المحافظة على الذات، وهو الأساس الذي ينبع منه كل حق آخر، وهو أساس عقلي لأن نفيه أو رفضه يؤدي في الحال إلى الوقوع في تناقض ومن ثم فهو مسلمة أساسية يبدأ منها كل إنسان سليم العقل أو قل إنه بديهية واضحة بذاتها Self-Evident «وليس ثمة قانون، ولا فكرة معقولة، يجبر الإنسان على أن يتخلى عن المحافظة على

حياته. بل إذا حرم الإنسان من الطعام أو من أية مادة أساسية، أو ضرورية، أخرى لحياته ولم يكن في استطاعته أن يحافظ على بقائه بطريقة أخرى، إلا إذا أقدم على شيء يخالف القانون، كما هي الحال، في المجاعة الهائلة التي لا يجد الإنسان فيها ما يسد رمقه، أخذ الطعام بالقوة، أو سرقه، فإذا لم يستطع أن يحصل عليه بالمال أو بالإحسان أو أن يدافع عن حياته ـ استل السيف بسرعة من شخص آخر وهو فعل له ما يبرره تماما. «أو هو فعل يتفق مع العقل».. إذ ليس مما ينافي العقل أن يبذل الإنسان كل ما في وسعه لكي يحافظ على جسمه وأعضائه من الموت والألم. وذلك الذي لا ينافي العقل يسميه الناس Right أو Jus أو هو الحرية التي لا لوم فيها ولا تثريب عليها، إذا ما استخدم الإنسان قوته وقدراته الطبيعية في سبيل تحقيق هذه الغاية، ومن ثم فحق طبيعي أن يحافظ إنسان على حياته وأعضائه بكل ما أوتي من قوة..» ويرى شتراوس Strauss أن هذا الحق هو المصادرة الكبرى التي يقيم عليها هوبز فلسفته السياسية كلها وهي «مصادرة العقل الطبيعي التي ترتد إلى المذهب الطبيعي الذي يعتمد أساساً على المحافظة على الذات هو الآخر ومن ثم كان هذا الحق هو الشرط الضروري Condito Sine que non لإشباع أية رغبة. ويحاول هوبز أن يستنبط من الحق الطبيعي القانون الطبيعي وجميع الفضائل الأخلاقية الأخرى.

(ب) الحق الثاني : كان الحق الأول يعبر عن الغاية ألا وهي المحافظة على الذات أما الحق الثاني فهو يعبر عن الوسيلة. فإذا كان من حق الذات أن تبقى وأن تحافظ على نفسها فإنه يترتب، منطقياً، على هذا الحق حق آخر هو أن يكون من حق هذه الذات استخدام كافة الوسائل الضرورية التي تكفل تحقيق هذه الغاية : «فكما كان من حق الإنسان الوصول إلى تحقيق هذه الغاية، فإن من حقه أيضا استخدام كافة الوسائل المناسبة لبلوغ هذه النتيجة. بشرط أن تكون الوسائل ضرورية، كضرورة الغاية تماماً بحيث لا يبلغها بدونها، ويترتب على ذلك أنه لا ينافي العقل، بل إنه حق مكفول للإنسان أيضاً، أن يستخدم كافة الوسائل المتاحة، وأن يقوم بجميع الأفعال الضرورية **للمحافظة على جسمه**..». وباختصار كما يقول هوبز بوضوح شديد «من له الحق في الغاية، له الحق في الوسيلة أيضا..».

(ج) الحق الثالث : يترتب على هذين الحقين (حق الغاية، وحق الوسيلة) حق ثالث هو أن يكون من حق الإنسان تقرير أنواع الوسائل الضرورية التي تكفل له تحقيق الغاية (وهي المحافظة على بقائه) وكذلك تقدير حجم الخطر. يقول هوبز : «لكل إنسان الحق بالطبيعة في أن يحكم بنفسه أي أنواع الوسائل تكون ضرورية وأن يجيب عن السؤال : ما هي الوسائل اللازمة لتحقيق الغاية ؟ ثم ما هو مقدار الخطر الذي يتهدده ؟! إذ لو كان مما يتعارض مع العقل أن أحكم، أو أن أقدر مدى الخطر الذي أتعرض له، لكان معنى ذلك أن العقل يحيلني إلى شخص آخر استفتيه بحيث يصبح هو الذي يحكم بقدر نيابه عني، لكني بهذا المنطق نفسه الذي يقول أن شخصاً آخر أقدر مني على تحديد تلك المواقف التي أكون فيها عرضة للخطر، أجد أنني لابد أن أكون بدوري أقدر منه على تحديد المواقف التي يتعرض لها هذا الشخص نفسه..». وهو افتراض لا يقبله عاقل فلا جدال أن كل شخص أدرى بقدرته، وإمكانياته، ووسائله الخاصة من غيره، ومن ثم فهو يعرف أفضل من الآخرين ما هي المواقف الخطرة، [...].

نتحدث عن القانون الإلهي على أنه مستقر في العقل السليم Right Reason. ذلك لأن : «فم الصادق يلهث بالحكمة ولسانه ينطق بالحق، وشريعة الله في قلبه..»(2). وشريعة الله هي الناموس، والناموس هو القانون الطبيعي عند هوبز.

الحق الطبيعي إذن، عند هوبز هو الحرية غير المحدودة الممنوحة لكل فرد، في حالة الطبيعة، لحماية حياته، والدفاع عن وجوده مستخدماً كافة الوسائل في سبيل تحقيق هذه الغاية. وإذا كان الحق يرادف حرية العقل فهو كذلك يعني حرية : «الامتناع عن أن أسلك سبلا تؤذي وجودي أو تضر بقائي.. إلخ». ولا شك أن ذلك استخدام غريب لكلمة الحق، فيما يرى بطرس Peters : «ذلك لأن أحد العيوب الرئيسية في تفسيره للحرية هو توحيده بينها وبين مجال النشاط الذي لا يمنع قانوناً، دون أن يلاحظ أن الحديث عن الحقوق أو الحريات يتطلب وجود قاعدة تفرض عدم التدخل، رغم أنها قد لا تكون بالضرورة قاعدة قانونية..». وعلى كل حال

فإن هوبز يرى أن الحق الطبيعي هو الحرية الطبيعية في حين أن القانون الطبيعي هو الذي يحدد ويربط ويلزم، وبعبارة أخرى الحق الطبيعي هو «اللاتحديد»، أو «اللاتعين» للنشاط البشري الذي يعوقه عائق خارجي. أما القانون الطبيعي فهو «التحديد» و«التعيين لهذا النشاط» ومن هنا فإن هوبز يقول : «ينبغي مع ذلك التمييز بين الحق Jus والقانون ذلك لأن الحق يعتمد على الحرية، حرية المرء في أن يفعل فعلا ما أو يمتنع عن فعله، أما القانون الذي يرتبط بواحد منهما دون الآخر (أي بالفعل أو الامتناع عنه) فهو الذي يحدد. ومن ثم فالقانون والحق يختلفان اختلافا كبيراً مثلما يختلف الالزام Obligation والحرية Liberty من حيث إنهما يتناقضان في الموضوع الواحد..». فالحق تعبير عن النشاط البشري بصفة عامة في حين أن القانون تقييد وتحديد لهذا النشاط.

إمام ع. إمام : **هوبز فيلسوف العقلانية** - القاهرة، 1985، ص ص 332-339.

8.1- حقُّ الفَرْدِ الطَّبِيعِي والمَدَنِي وَحَقُّ الحَاكِم

سبينوزا

كَان اهتمامنا حتى الآن منصباً على الفصل بين الفلسفة واللاهوت، وبيان أن اللاهوت يترك لكل فرد حرية التفلسف. والآن حان الوقت لكي نتساءل : إلى أي حد يمكن المضي في ممارسة حرية الفكر والقول في أفضل الدول. ولكي نسير في بحثنا هذا بطريقة منهجية سنبدأ بمعالجة الأسس التي تقوم عليها الدولة ؛ ونتساءل أولا ما الحق الطبيعي لكل إنسان، بغض النظر عن الدين والدولة. أعني بالحق الطبيعي وبالتنظيم الطبيعي مجرد القواعد التي تتميز بها طبيعة كل فرد، وهي القواعد التي ندرك بها أن كل موجود يتحدد وجوده وسلوكه حتميا على نحو معين. فمثلا يتحتم على الأسماك، بحكم طبيعتها، أن تعوم وأن يأكل الكبير منها الصغير، وبالتالي تستمتع الأسماك بالماء، ويأكل الكبير منها الصغير، طبقا لقانون طبيعي مطلق، والواقع أننا أذا نظرنا إلى الطبيعة في ذاتها، نجد أنها تتمتع بحق مطلق على كل من يدخل

تحت سيطرتها أي أن حق الطبيعة يمتد بقدر امتداد قدرتها، لأن قدرة الطبيعة هي قدرة الله نفسه الذي له حق مطلق على كل شيء. ولكن لما كانت قدرة الطبيعة الشاملة كلها لا تعدو أن تكون مجموع قدرات الموجودات الطبيعية، فقد ترتب على ذلك أن يكون لكل موجود طبيعي حق مطلق على كل ما يقع تحت قدرته، أي أن حق كل فرد يشمل كل ما يدخل في حدود قدرته الخاصة. ولما كان القانون الأعظم للطبيعة هو أن كل شيء يحاول بقدر استطاعته أن يبقى على وضعه، وبالنظر إلى نفسه فقط، دون اعتبار لأي شيء آخر، فينبني على ذلك أن يكون لكل موجود حق مطلق في البقاء على وضعه، أي (كما قلنا من قبل) في أن يوجد ويسلك كما يتحتم عليه طبيعيا أن يفعل. وفي هذا الصدد لا نجد فارقا بين الناس والموجودات الطبيعية الأخرى، أو بين ذوي العقول السليمة ومن هم خلو منها، أو بين أصحاء النفوس والأغنياء وضعاف العقول، والواقع أن كل من يفعل شيئا طبقا لقوانين الطبيعة إنما يمارس حقا مطلقا، لأنه يسلك طبقا لما تمليه عليه طبيعته ولا يمكنه أن يفعل سوى ذلك. فبقدر ما ننظر إلى الناس على أنهم يعيشون تحت حكم الطبيعة وحدها، نجد أن لهم جميعا وضعا واحدا : فمن لم يعرف العقل بعد، أو من لم يحصل بعد على حياة فاضلة، يعيش طبقا لحق مطلق، خاضع لقوانين الشهوة وحدها شأنه شأن من يعيش طبقا لقوانين العقل. وكما أن للحكيم حقا مطلقا في أن يعمل كل ما يأمر به العقل، أي من يحيا طبقا لقوانين العقل، فإن للجاهل، ولمن هو خلو من أية صفة خلقية، حقا مطلقا في أن يفعل كل ما تدفعه الشهوة، نحوه، أي أن يعيش طبقا لقوانين الشهوة. وتلك هي عقيدة بولس نفسها، التي لا تعترف بوجود الخطيئة قبل الشريعة (أي ما دام الناس يعيشون تحت سيطرة الطبيعة).

وعلى ذلك فإن الحق الطبيعي لكل إنسان يتحدد حسب الرغبة والقدرة، لا حسب العقل السليم. وليس في طبيعة جميع الناس أن تتفق أفعالهم مع قوانين العقل، بل على العكس يولد الجميع في حالة من الجهل المطبق، وقبل أن يستطيعوا معرفة الأنموذج الصحيح للحياة وممارسة الحياة الفاضلة، يكون الجزء الأكبر من حياتهم قد انقضى، حتى ولو كانوا على مستوى عال من التربية. على أنهم يكونون خلال ذلك مضطرين إلى أن يعيشوا وإلى أن يبقوا،

بقدر استطاعتهم، على حالتهم الراهنة، أي أن يخضعوا لدافع الشهوة وحده، لأن الطبيعة لم تعطهم سواه، وحرمتهم من القدرة على الحياة وفقا للعقل السليم، ومن ثم لا يستطيعون العيش طبقا لقوانين الذهن الصحيح كما لا يستطيع القط أن يحيا طبقا لقوانين طبيعة الأسد، وعلى ذلك فإن كل ما يراه الفرد الخاضع لمملكة الطبيعة وحدها نافعا له ؛ سواء أكان في ذلك مدفوعا بالعقل السليم، أم بقوة انفعالاته، يحق له أن يشتهيه طبقا لحق طبيعي مطلق، وأن يستولي عليه بأية وسيلة، سواء بالقوة، أو بالمخادعة، أم بالصلوات، أم بأية وسيلة أخرى أيسر من غيرها ؛ وبالتالي يحق له إذن أن يعد من يمنعه من تحقيق غرضه عدوا له.

ونستنتج من ذلك أن الحق والتنظيم الطبيعيين اللذين ينشأ فيهما جميع الناس ويعيشون بموجبهما طوال الجزء الأكبر من حياتهم، لا يحظران إلا ما لا يرغب فيه أو ما لا يستطيعه أحد ؛ فهما لا يمنعان النزوع ولا الكراهية ولا الغضب ولا الخداع ولا أي شيء تدفع إليه الشهوة، ولا عجب في ذلك ؛ إذ أن الطبيعة لا تقتصر على قوانين العقل الإنساني الذي يعد هدفه الوحيد هو المنفعة الحقيقية والمحافظة على البشر ـ بل إنها تشتمل على ما لا نهاية له من القوانين الأخرى المتعلقة بالنظام الأزلي للطبيعة بأكملها، التي لا يمثل الإنسان إلا جزءا ضئيلا منها. وضرورة هذا النظام هي وحدها التي تحتم على كل الموجودات الطبيعية أن توجد وتسلك بطريقة معينة. وعلى ذلك فكلما بدا لنا في الطبيعة شيء مضحك أو متناقض أو سيء فذلك يرجع إلى أننا لا نعرف الأشياء إلا جزئيا، وإلى جهلنا الكبير بنظام الطبيعة الكاملة واتساقها، ورغبتنا في أن ينظم كل شيء حسب ما يمليه عقلنا، مع أن ما يستنتجه العقل لا يكون قبيحا بالنسبة إلى نظام الطبيعة الكاملة وقوانينها بل بالنسبة لقوانين طبيعتنا (الإنسانية) وحدها.

على أنه يظل من الصحيح دون شك، أن من الأنفع كثيرا للناس أن يعيشوا طبقا لقوانين عقولهم ومعاييرها اليقينية، لأنها كما قلنا لا تتجه إلا إلى تحقيق ما فيه نفع حقيقي للبشر. وفضلا عن ذلك، فإن كل إنسان يريد العيش في أمان من كل خوف بقدر الإمكان، ولكن ذلك مستحيل ما دام كل فرد يستطيع أن يفعل ما يشاء، وما دام العقل لا يعطي حقوقا تعلو على حقوق

الكراهية والغضب، والواقع أنه لا يوجد إنسان واحد يعيش دون قلق وسط العداء والكراهية والغضب والمخادعة، ومن ثم فلا يوجد إنسان واحد لا يحاول الخلاص من ذلك بقدر استطاعته. ولنلحظ أيضا أن الناس يعيشون في شقاء عظيم إذا لم يتعاونوا ويظلون عبيدا لضروريات الحياة إن لم ينموا عقولهم، ومن ثم يظهر لنا بوضوح تام أنه لكي يعيش الناس في أمان وعلى أفضل نحو ممكن، كان لزاما عليهم أن يسعوا إلى التوحد في نظام واحد، وكان من نتيجة ذلك أن الحق الذي كان لدى كل منهم، بحكم الطبيعة، على الأشياء جميعا، أصبح ينتمي إلى الجماعة، ولم تعد تتحكم فيه قوته أو شهوته، بل قوة الجميع وإرادتهم. على أنه كان لابد لمحاولتهم هذه أن تفشل لو كان الناس قد أصروا على اتباع الشهوة (إذ أن قوانين الشهوة تحتم أن يسير كل فرد في اتجاه مختلف)، وإذن فقد كان لزاما عليهم أن يتفقوا فيما بينهم، عن طريق تنظيم وتعاهد حاسم، على إخضاع كل شيء لتوجيهات العقل وحده (الذي لا يستطيع أحد معارضته صراحة حتى لا يبدو فاقدا للحس السليم)، وعلى كبح جماح الشهوة بقدر ما تسبب أضرارا للآخرين، وعلى معاملة الناس بمثل ما يحبون أن يعاملوا به، وأخيرا على المحافظة على حق الآخرين كما لو كانوا يحافظون على حقهم الخاص. ولكي يكون هذا التحالف متينا ومضمونا وجب إبرامه بشروط معينة سنفحصها الآن. إنه لقانون شامل للطبيعة أن أحدا لا يترك ما يعتقد أنه خير إلا أملا في خير أعظم، أو خوفا من ضرر أكبر، ولا يقبل شرا إلا تجنبا لشر أعظم منه وأملا في خير أكبر، وبعبارة أخرى يختار كل فرد ما يبدو له أعظم الخيرين وأهون الشرين. وقد تعمدت أن أقول : ما يبدو في لحظة الاختيار أعظم الخيرين أو أهون الشرين ولا أقول : إن الواقع نفسه يكون متفقا بالضرورة مع حكمه، وهذا القانون مسطور في الطبيعة البشرية بقوة تحتم علينا أن نضعه بين الحقائق الأبدية التي لا يمكن لأحد أن يغفل عنها. وينتج عن هذا القانون ضرورة أن أحدا لا يمكن أن يعد (إلا إذا كان سيء النية) بالتخلي عن الحق الذي له على كل شيء. ولا يمكن أن يفي مطلقا بوعده هذا، إلا خَوْفاً من شر أعظم أو طمعا في خير أكبر. وزيادة في الإيضاح لنفترض أن لصا أجبرني على أن أعده بإعطائه كل ثروتي وقتما يشاء. ولما

كان حقي الطبيعي محدداً بقدرتي وحدها، كما بينت من قبل، فلا شك أنني إذا استطعت التنصل من اللص بإعطائه وعدا كاذبا، أيا كان، فإن حقي الطبيعي يسمح لي بأن أفعل ذلك، أن أبرم العقد الذي يريده دون أن يكون في نيتي أن أفي به. ولنفترض أيضا أنني وعدت شخصا ما، عن حسن نية، بألا أتناول طعاما طيلة عشرين يوما، وأن أمتنع حتى عن أيسر غذاء، ثم أدركت أنني قطعت على نفسي عهدا يتسم بالحمق، وأن وفائي به سيلحق بي أعظم الضرر فلما كان القانون الطبيعي يلزمني باختيار أهون الشرين، فإني أستطيع استخدام حقي المطلق في التحلل من هذا العقد، وعدم تنفيذ أي شيء مما وعدت به. وأقول : إن القانون الطبيعي يرخص لي بألا أفي بوعدي، سواء كنت أرى أني أسأت صنعا بوعدي، بناء على سبب حقيقي يقيني، أو بناء على مجرد الظن. ففي كلتا الحالتين، سواء أكنت مصيبا أم مخطئا في تراجعي عما قلته، أكون قد خشيت شرا أعظم، وحاولت أن أتجنبه بكل الوسائل طبقا لما تمليه الطبيعة. ومن ذلك نستنتج أن صحة أي عقد رهن بمنفعته، فإذا بطلت المنفعة، انحل العقد في الحال، ولم يعد ساريا، ومن ثم يكون من الغباء أن يطلب إنسان من آخر أن يلتزم بعقد إلى الأبد، دون أن يحاول في الوقت نفسه أن يبين له أن فسخ العقد يضر من يفسخه أكثر مما ينفعه. وهذه نقطة مهمة للغاية في تأسيس الدولة. ولنلحظ الآن أنه لو كان الناس جميعا ينقادون بسهولة لهداية العقل، ويدركون أن تأسيس الدولة يجلب لهم نفعا كبيرا، وأنه أمر ضروري إلى أقصى حد، لما رضي أحد منهم بالخداع أبدا، ولحافظ الجميع على العقود بدقة لا حد لها، وذلك رغبة منهم في الإبقاء على هذا الخير الأسمى، الذي هو المحافظة على الدولة، والأهم من ذلك كله أنهم كانوا عندئذ سيحافظون على ولائهم، وهو أقوى دعامة. ولكن من المستبعد أن يترك جميع الناس أنفسهم لهداية العقل وحده ؛ إذ تسيطر على كل فرد شهوته، وكثيرا ما يسيطر عليه البخل والغرور والحسد والكراهية إلى حد يستحيل معه سماع صوت العقل. ولهذا السبب فإنه، بالرغم من أن الناس يقدمون شواهد مقنعة على صفاء نيتهم عندما يعدون، عن طريق الكلمة أو الميثاق المكتوب، بالوفاء بعهودهم، فإن أحدا لا يستطيع أن يثق بحسن نية الآخر إلا إذا أضيف

ضمان إيجابي إلى هذا الوعد ؛ إذ يستطيع كل شخص طبقا للحق الطبيعي الالتجاء إلى الحيلة. ولا يلتزم باحترام العقد إلا طمعا في خير أعظم أو خوفا من شر أكبر. ولكن لما كان الحق الطبيعي لكل فرد محددا بقدرته، كما بينا من قبل، فبقدر ما يفوض فرد ما، طوعا أو كرها، قدرته الخاصة إلى فرد آخر، فإنه يتخلى بالضرورة عن حقه لهذا الآخر، ومن له سلطة مطلقة تتيح له إجبار الآخرين بالقوة والسيطرة عليهم بإرهابهم بالعقاب الشديد، بحيث يخشاه الجميع، يكون له حق مطلق على جميع الناس، وهو لا يحتفظ بهذا الحق إلا بقدر احتفاظه بقدرته على تنفيذ ما يشاء. وبدون هذا الشرط لا ينفذ أمره ويصبح ملغى، ولن يكون أحد ممن يتمتعون بقوة أكبر منه، ملزما بإطاعته، إذا لم يشأ ذلك.

والآن سأعرض الشرط الذي يمكن أن يتكون به مجتمع إنساني دون أدنى تعارض مع الحق الطبيعي، ويمكن به احترام كل عقد احتراما تاما. هذا الشرط هو أنه يجب على كل فرد أن يفوض إلى المجتمع كل ما له من قدرة، بحيث يكون لهذا المجتمع الحق الطبيعي المطلق على كل شيء، أي السلطة المطلقة في إعطاء الأوامر التي يتعين على كل فرد أن يطيعها إما بمحض اختياره، وإما خوفا من العقاب الشديد. ويسمى نظام المجتمع الذي يتحقق على هذا النحو بالديموقراطية.

سبينوزا : **رسالة في اللاهوت والسياسة.**

ترجمة حسن حنفي. القاهرة 1971 ص ص : 377-383.

9.1- حُرِّيَةُ الفَرْدِ وَحُقُوقُه الطَّبِيعِيَّة

سبينوزا

يتبين بوضوح تام، من الأسس التي تقوم عليها الدولة، والتي بيناها من قبل، أن الغاية القصوى من تأسيس الدولة ليست السيادة، أو إرهاب الناس، أو جعلهم يقعون تحت نير الآخرين، بل هي تحرير الفرد من الخوف بحيث يعيش كل فرد في أمان بقدر الإمكان، أي يحتفظ بالقدر المستطاع بحقه الطبيعي في الحياة وفي العمل دون إلحاق الضرر بالغير. وأكرر القول بأن

الغاية من تأسيس الدولة ليست تحويل الموجودات العاقلة إلى حيوانات أو آلات صماء، بل إن المقصود منها هو إتاحة الفرصة لأبدانهم وأذهانهم كما تقوم بوظائفها كاملة في أمان تام، بحيث يتسنى لهم أن يستخدموا عقولهم استخداما حرا دون إشهار لأسلحة الحقد أو الغضب أو الخداع، وبحيث يتعاملون معا دون ظلم أو إجحاف، فالحرية إذن هي الغاية الحقيقية من قيام الدولة. وقد رأينا أيضا أن الشرط الوحيد الضروري لقيام الدولة هو أن تنبع سلطة إصدار القرار من الجماعة أو من بعض الأفراد أو من فرد واحد. ولما كانت أحكام الناس، إذا ما تركوا أحرارا، تختلف فيما بينها كل الاختلاف، ولما كان كل فرد يظن أنه وحده الذي يعلم كل شيء، ونظرا إلى أن من المستحيل أن يفكر الناس كلهم ويعبروا عن أفكارهم بطريقة واحدة، فإنهم ما كانوا ليعيشوا في سلام لو لم يتخل كل فرد عن حقه في أن يسلك وفقا لما يمليه عليه قراره الشخصي. وعلى ذلك فإن الحق الوحيد الذي تخلى عنه الفرد هو حقه في أن يسلك كما يشاء وليس حقه في التفكير والحكم. وعلى ذلك فإن كل من يسلك ضد مشيئة السلطة العليا يلحق بها الضرر، ولكن المرء يستطيع أن يفكر وأن يصدر حكمه، ومن ثم يستطيع الكلام أيضا، بحرية تامة، بشرط ألا يتعدى حدود الكلام أو الدعوة، وأن يعتمد في ذلك على العقل وحده، لا على الخداع أو الغضب أو الحقد. ودون أن يكون في نيته تغيير أي شيء في الدولة بمحض إرادته. فلنفترض مثلا أن شخصا قد بين تعارض أحد القوانين مع العقل، وأعرب عن رأيه في ضرورة إلغائه، وفي الوقت نفسه عرض رأيه على السلطة العليا لتحكم عليه لا لأنها وحدها هي التي لها الحق في إلغاء القوانين، وكف في أثناء محاولته هذه عن أي مظهر من مظاهر المعارضة للقانون المذكور ـ فإنه يكون جديراً بلقب المواطن الصالح وبثناء الدولة عليه، أما إذا كان الهدف من تدخله هو اتهام السلطات العامة بالظلم وجعلها مثارا للغضب، أو حاول إلغاء القانون رغما عن السلطات العامة عن طريق إثارة الفتن، فإنه يكون مشاغبا عاصيا.

وهكذا تتضح لنا الآن الشروط التي يستطيع بموجبها الفرد أن يعبر عما يفكر فيه وأن يدعو له دون أن ينال من حق السلطة العليا أو من سلطتها، أي دون تهديد للسلام الداخلي : بكيفية أن يترك للسلطة العليا مهمة اتخاذ القرارات العملية، وألا يقوم بأي شيء ضد هذه القرارات، حتى ولو اضطر في

كثير من الأحيان إلى أن يسلك على نحو مخالف لرأيه الذي يجاهر بصوابه. حينئذ لا يمثل سلوكه هذا أي خطورة على العدالة أو على التقوى. بل إني لأذهب إلى ما هو أبعد من ذلك وأقول : إن من واجبه أن يفعل ذلك إن أراد أن يكون عادلا تقيا. وذلك لأن العدالة، كما بينا من قبل، تتعلق بمشيئة السلطة العليا وحدها، بحيث لا يمكن لأحد أن يعدل دون أن يكون سلوكه مطابقا لقراراتها. أما التقوى فإن أسمى مظاهرها هي تلك التي تؤدي إلى سلامة الدولة وأمنها الداخلي (وقد بينا ذلك في الفصل السابق) وهو ما لا يتحقق لو عاش كل فرد وفق هواه. فمن الفسوق إذن أن يفعل المرء شيئا طبقا لرأيه الخاص ضد مشيئة السلطة العليا التي يعد هو أحد رعاياها، إذ أنه لو استباح الجميع لأنفسهم أن يفعلوا ذلك لأدى هذا إلى انهيار الدولة، بل إن الإنسان لا يعمل شيئا مطلقا ضد ما يقضي به عقله وما يقرره، مادام يعمل طبقا لمشيئة السلطة العليا ؛ إذ أن العقل ذاته هو الذي أقنعه بأن يخول لها حقه في أن يحيا على هواه طبقا لمشيئته الخاصة. والواقع أن التجربة اليومية تقدم إلينا دليلا آخر على ذلك. ففي المجالس ـ سواء أكانت مجالس عالية أم مجالس ثانوية الأهمية ـ يندر أن تصدر القرارات بإجماع الآراء، ومع ذلك يصدر كل قرار معبرا عن إرادة جميع الأعضاء، سواء منهم من صوتوا معه أو ضده.

رسالة في اللاهوت والسياسة.

ترجمة حسن حنفي. القاهرة 1971 ص ص : 446-447.

10.1- حُرِّيَةُ التَّفْكِيرِ وَالتَّعْبِيرِ

سبينوزا

إن الانقسام إلى شيع لا ينشأ عن رغبة صادقة في معرفة الحقيقة (لأن هذه الرغبة تؤدي إلى الطيبة والتسامح). بل عن شهوة عارمة للحكم. ومن ذلك يتبين بوضوح لا يقبل أي شك أن دعاة الفتنة هم أولئك الذين يدينون كتابات الآخرين ويثيرون غضب الشعوب ضد مؤلفيها، وليسوا هم المؤلفين الذي لا يكتبون إلا للعلماء، ولا يعتمدون إلا على العقل وحده. أما مثيرو الشغب الحقيقيون فهم الذين يريدون في دولة حرة القضاء على حرية الرأي، التي لا يمكن قمعها.

وهكذا نكون قد بينا أنه :

1- يستحيل سلب الأفراد حريتهم في التعبير عما يعتقدون.

2- لا يهدد الاعتراف بهذه الحرية حق السلطة العليا أو هيبتها. ويستطيع الفرد الاحتفاظ بحريته دون تهديد لهذا الحق بشرط ألا يسمح لنفسه بتغيير قوانين الدولة المعترف بها أو بأن يفعل شيئا ضد القوانين القائمة.

3- يستطيع الفرد أن يتمتع بهذه الحرية دون أن يكون في ذلك خطر على سلامة الدولة أو ضرر يصعب إيجاد علاج له.

4- لا يجلب التمتع بهذه الحرية أي خطر على التقوى.

5- لا فائدة من القوانين الموضوعة بشأن المسائل النظرية العقلية.

6- وأخيرا، فإن تمتع كل فرد بحريته لا يهدد ـ كما بينا ـ سلامة الدولة، أو التقوى أو حق السلطة العليا، بل هو بالإضافة إلى ذلك ضروري للمحافظة على ذلك كله.

والواقع أنه عندما يحاول الناس سلب خصومهم هذه الحرية، وعندما تقدم معتقدات المنشقين للمحاكمة، لا لمواقفهم واتجاهاتهم الإنسانية (التي هي الشيء الوحيد الذي يمكن إدانته) ـ تكون تلك الأحكام التي تقع على الشرفاء أمثلة للاستشهاد، وتثير في نفوس الحاضرين من التعاطف، بل من الرغبة في الانتقام للضحايا، أكثر مما تبعثه في نفوسهم من الخوف، ثم تفسد العلاقات الاجتماعية ويضيع حسن النية، على حين تقوى شوكة التملق والخداع، ويصيب أعداد المتهمين الغرور لأن السلطات سايرتهم في غضبهم، ولأن رؤساء الدول أصبحوا مشايعين لذلك الرأي الذي جعلوا من أنفسهم رسلا له. وبالتالي يتجرأون على اغتصاب حق السلطة العليا وعلى النيل من هيبتها، ويصل بهم الصلف إلى حد الادعاء المباشر بأن اللّه قد اختارهم بحيث يضفون على قراراتهم صبغة إلهية يريدون أن تخضع لها السلطة العليا، التي هي إنسانية محضة. ولا يجهل أحد أن هذا الوضع مضاد على طول الخط لمصلحة الدولة. كما فعلنا في الفصل الثامن نختتم عرضنا فنقول : لو أردت أن تضمن سلامة الدولة، فيجب أن نجعل التقوى والدين مقتصرين على ممارسة العدل والإحسان، كما يجب أن ينصب تشريع

السلطة العليا في المجالين الديني والدنيوي على أفعال الرعايا وحدها، وأن يترك لكل فرد حريته في التفكير والتعبير.

وهكذا انتهيت من معالجة جميع المسائل التي اعتزمت بحثها عندما شرعت في الكتابة. ولم يبق لي إلا أن أعلن صراحة أنني أقدم عن طيب خاطر كل ما كتبت للسلطات العليا لوطني لكي تفحصه وتحكم عليه. فإن بدت لها إحدى قضاياي معارضة لقوانين البلاد أو ضارة بالمصلحة العامة، فإني أتراجع عنها. ذلك لأني أدرك أنني بشر وأن من الممكن أن أكون قد أخطأت. ولكني على الأقل حاولت بقدر طاقتي ألا أقع في الخطأ، وحرصت بوجه خاص على ألا أكتب شيئا يتعارض مع قوانين بلدي أو يتنافى مع الحرية والأخلاق الحميدة.

سبينوزا : **رسالة في اللاهوت والسياسة**.

مرجع سابق الذكر ص ص : 452-453

11.1- فِي نُشُوءِ المُجْتَمَعَاتِ السِّيَاسِيَّةِ : التَّعَاقُدُ

ج. لوك

لما كان البشر ـ كما تقدم ـ أحراراً ومتساوين ومستقلين بالطبع، استحال تحويل أي إنسان عن هذا الوضع وإكراهه على الخضوع لسلطة إنسان آخر دون موافقته، التي يعرب عنها بالاتفاق مع أقرانه على تأليف جماعة واحدة والانضمام إليها، كي يتسنى لهم أن يعيشوا معاً عيشة رخيّة آمنة مسالمة، أو يستمتعوا بأموالهم ويأمنوا شرّ من ليس من أبنائها. ولأي عدد اتّفق من الناس أن يفعلوا ذلك ما داموا لا يسيئون إلى حرية الآخرين قط، بل يدعونهم وشأنهم أحراراً، كما كانوا في «الطور الطبيعي». وعندما تجتمع كلمة عدد من الناس على تأليف مثل هذه الجماعة أو الحكومة، يصبحون من حينهم هيئة سياسية واحدة، تكتسب الأكثرية فيها الحق بالتصرف وبإلزام الآخرين.

فعندما يؤلف عدد من الناس جماعة واحدة، بموافقة كل منهم، فتلك الجماعة تصبح هيئة واحدة، لها صلاحية التصرف كهيئة واحدة، أي كما تختار الأكثرية وتقرر. لأن ما يحرّك جماعة ما إن هو إلا موافقة أفرادها،

ولما كانت الجماعة تؤلّف هيئة واحدة اقتضى أن تتحرك في اتجاه واحد، فلزم أن تتحرك تلك الهيئة في الاتجاه الذي تدفعها فيه القوة الغالبة، وهي موافقة الأكثرية. وإلا استحال أن تفعل أو تستمر كهيئة واحدة، أو جماعة واحدة، كما أراد كل فرد التحق بها أن تكون. فيتوجب على كل امرئ، إذن، أن يتقيد بقرار الأكثرية. لذلك نجد في المجالس التي خولتها القوانين الوضعية إصدار الأحكام، دون أن تحدد عدد أعضائها، إن قرار الأكثرية يعتبر بمثابة قرار المجموع، فكان يلزم ولاشك، مادام عبارة عن سلطة المجموع، وفقا لكلا العقل والسنّة الطبيعية.

وهكذا فكل امرئ، إنما يلتزم بتعاقده مع الآخرين على تأليف هيئة سياسية واحدة في ظل حكومة واحدة، الخضوع لقرارات الأكثرية والتقيد بها أمام كل فرد من أفراد تلك الهيئة. وإلا لم يكن لهذا العقد الأصلي الذي جعل منه ومنهم جماعة واحدة معنى قط، فلا عقد حيث يكون المرء حراً لا تقيده إلا القيود التي كانت تربطه في «الطور الطبيعي». إذ أي مظهر من مظاهر التعاقد نجد حينذاك، وأي التزام جديد، إذا لم يرتبط من قرارات المجتمع إلا بما حسن عنده الارتباط به ورضي به فعلا ؟ فمن لم يتقيّد من سنن المجتمع إلا بما حسن عنده كان يتمتع بمثل تلك الحرية التي كان يتمتع بها هو أو من عداه، قبل « العقد الاجتماعي» في «الطور الطبيعي». [...]

لذلك فكل من يطلّق «الطور الطبيعي» ليندمج في جماعة ما يتوجّب عليه أن يتنازل عن السلطة اللاّزمة لتحقيق الأغراض، التي تألف المجتمع من أجلها، لأكثرية تلك الجماعة، ما لم يتفق صراحة على تقليدها لعدد يربو على الأكثرية. والسبيل إلى ذلك هي الموافقة على تأليف مجتمع سياسي واحد. وذلك هو العقد الوحيد المترتب على الأفراد الذين يلتحقون بدولة ما أو يؤلفونها. وهكذا فما ينشئ المجتمع السياسي ويكونه، إن هو إلا اتفاق فئة من الناس الأحرار، الذين يؤلفون أكثرية، على الاتحاد وتأليف مثل هذا المجتمع. وعلى هذا الوجه فقط نشأت وتنشأ كل حكومة شرعية في العالم.

جون لوك : **في الحكم المدني**

ترجمة ماجد فخري بيروت 1959، ص : 195-197.

12.1- التَّسَامُحُ الدِّينِي

جون لوك

والآن فإني أناشد ضمائر أولئك الذي يَضْطهدون، ويُعذّبون، وينهبون، ويذبحون غيرهم من الناس بدعوى الدين، أن يَخبروني هل يفعلون ذلك بدافع من المحبة والإحسان ؟! سأصدق أن الأمر هكذا، إذ أنا شاهدت هؤلاء المتعصبين الغيورين يعاقبون بنفس الطريقة أصدقاءهم ومعارفهم الذي يخطئون صراحة في حق تعاليم الإنجيل، وإذا رأيتهم يتعقبون بالحديد والنار إخوانهم الفاسدين بالرذائل، الهالكين قطعاً إن لم يُصْلحوا أنفسهم، وإذا أبصرتهم يشهدون على محبتهم ورغبتهم في تنجية النفوس بمعاناة كل ألوان القسوة والعذاب.

فإن كانوا، كما يزعمون، بسبب من المحبّة والإحسان يسلبونهم أموالهم، ويشوّهون أجسادهم، ويفرضون عليهم ـ على سبيل المجاهدات ـ السجن والجوع، ويسلبونهم الحياة ابتغاء منحهم الإيمان وابتغاء نجاتهم، فلماذا ينتشر بينهم «الزنا، والغش، والخبث وسائر الأمور الجديرة بالكفّار، كما يقول الرسول (بولس في الرسالة إلى أهل روما، رقم 1) ؟ أليست هذه الأمور وأمثالها أشد تعارضاً مع مجد اللّه، وطهارة الكنيسة، ونجاة النفوس ـ من أي اعتقاد متعارض مع القرارات الكنسية أو أي امتناع عن ممارسة عبادة خارجية مع براءة من السوال عن الحياة ؟ لماذا كل هذه الحميّة في سبيل اللّه، في سبيل الكنيسة، في سبيل نجاة النفوس، هذه الغيرة الحادّة التي تمضي إلى حدّ إحراق الناس أحياءً ؟ لماذا لا تقوم هذى الحميّة بمعاقبة هذه الفواحش وهذه الرذائل التي هي، بإقرار الجميع، مضادة تماماً للإيمان المسيحي ؟ ولماذا لا تولى أي التفاف لها، بينما تحرض فقط، وبكل قواها، على معاقبة آراء غالبا ما تتعلق بمسائل دقيقة تتجاوز إدراك عامة الناس، أو على إيجاد مراسم ؟ أي الفريقين المتجادلين في هذه المسائل هو الذي على حق، وأيهما هو المرتكب للهرطقة أو الشقاق ـ هذا أمر لن نعلمه إلاّ يوم أن يفصل فيما نشب بينهم من نزاع. إن مَنْ يتّبع يسوع المسيح، ويؤمن بدعوته ويحمل رسالته ليس هرطيقاً، حتى لو ترك أباه وأمه وشعائر وطنه، والحياة العامة، وجماعة الناس.

لكن على الرغم من أن الخلافات بين الفرَق تُعيق نجاة النفوس، فإن «الزنا، والفجور، والنجاسة، والشهوانية، والوثنية وما شَابهها» هي من أفعال الجَسَد، وعنها يقول الرسول بولس صراحةً: «إن من يفعلون أمثال هذه الأمور لن يرثوا ملكوت اللّه» (الرسالة إلى أهل غلاطية). ولهذا فإن الذي يسعى بإخلاص إلى ملكوت اللّه، ويرى من واجبه أن يناضل في سبيل توسلها، ينبغي عليه ألا يكون أقل حرصا واجتهاداً في اجتثاث هذه الرذائل منه على القضاء على الفِرَق. أما إن فعل على خلاف ذلك، وبقي في الوقت نفسه قاسياً غشوماً تجاه أولئك الذين يختلفون معه في الرأي، متسامحاً تجاه الخطايا والرذائل الأخلاقية التي لا تليق بمن يسمّى مسيحياً، فإنه مهما تكرر ذكر الكنيسة على لسانه، فإنه يبرهن بهذا على أنه يَنْشُدُ ملكوتاً آخر، لا ملكوت اللّه.

أما أن يريد أحدٌ، لنفس يرجو نجاتها بحرارة، أن تهلك في العذاب حتى قبل أن تهتدي، فهذا مما يملؤني دهشة، ويملأ الآخرين معي دهشة، فيما أرجو. إنه موقف لن يعتقد أحدٌ أبداً أنه يمكن أن ينشأ عن الحبّة أو الإحسان. وإذا ظنّ أحد أن الناس يجب أن يرغَموا بالسيف والنار على اعتناق بعض العقائد وأن يحملوا بالقوة على ممارسة عبادة خارجية ما، دون أن يتعلق الأمر بأخلاقهم وإذا يدّل أحدٌ عقائد الهراطقة وأجبرهم على الإقرار بعقيدة لا يؤمنون بها، ويمكنهم من أن يفعلوا ما لم يسمح الإنجيل للمسيحيين بأن يفعلوه، وما لا يسمح به مؤمن لنفسه، فليس من شك في أن مثل هذا الرجل يريد أن يجمع جماعة عديدة من الناس الذين يعتقدون ما يعتقده هو. أما أنه يريد أيضاً أن تكون كنيسته مسيحية، فمن ذا الذي يستطيع أن يصدّق هذا؟ ولهذا فلا عجب أن أناساً ـ مهما زعموا ـ لا يناضلون في سبيل تقدم الدين الحق والكنيسة المسيحية، إنما يستخدمون أسلحة لا تنسب إلى الجُند المسيحيين. فإن كانوا، مثل قائد خلاصنا، يريدون حقا خلاص النفوس، فإن عليهم أن يقتفوا أثر خطواته وأن يقتدو بالنموذج الكامل الذي وضعه أمير السلام الذي بعث بحوارييه لإخضاع الأمم وحشدها في كنيسته، دون أن يتسلحوا بالسيف أو بالقوة، وإنما بالإنجيل، رسالة السلام، والأسوة الحسنة في سلوكهم. ولو كان ينبغي هداية الكفار بقوة السلاح، ولو كان ينبغي رد الأعمى أو المعاند عن ضلالاته بالجنود المسلحين، لكان أسهل عليه أن يفعل ذلك بجنود السماء، خيرٌ من أي حام للكنيسة، مهما يكن قويا، أن يفعله بواسطة فيالقه.

إن التسامح بين أولئك الذين يعتقدون عقائد مختلفة في أمور الدين هو أمر يرضي الإنجيل والعقل حتى أنه لأمر غريب عند الناس أن يكون المرء أعمى في ضوء ساطع كهذا. ولن ألوم هنا كبرياء البعض وطموحهم، ولا الحمية الخشنة غير المتصفة بالإحسان ولا انفعال البعض الآخر. فتلك أخطاء ربما لا يمكن استئصالها من الشؤون الإنسانية، لكنها بحيث لا يود أحدٌ أن يوصم بها صراحة، ولا يكاد يوجد أحد تضله ولا يسعى أن ينال الثناء بتمويهها بلون برّاق. لكن من أجل ألا يتخذ أحد ذريعة لاضطهاد أو قسوة منافية للمسيحية الحرْص على الدولة واحترام القوانين ـ ومن أجل ألا يسعى آخرون، على عكس ذلك، بدعوى الدين، إلى الترخيص في الإخلاص والإفلات من العقاب على جرائمهم، ـ ومن أجل ألا يفرض أحد علي نفسه أو على غيره شيئا، بوصفه رجلا مخلصا للأمير، أو بوصفه مؤمنا صادقاً. ـ أقول إنه من أجل هذا كله ينبغي التمييز بين أمور المدينة وأمور الدين، وأن توضع حدود دقيقة عادلة بين الكنيسة والدولة، وإلا فلن يكون ممكنا إيراد أي حل للمنازعات التي تقوم بين أولئك الحريصين حقا، وبين من يتظاهرون بأنهم حريصون إما على نجاة النفوس وإما على نجاة الدولة.

جون لوك : **رسالة في التسامح**، 1962.

ترجمة عبد الرحمن بدوي دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988 ص ص : 66-69

13.1- واجباتُ الحاكِمِ فيما يتعلَّقُ بالتسامح

جون لوك

وأخيرا لابد أن نفحص عما هي واجبات الحاكم فيما يخصّ التسامح، وإنها لعلى أكبر قدر من الأهمية.

لقد أثبتنا أن رعاية النفوس ليست من اختصاص الحاكم، ما دامت سلطته تقتصر على وضع القوانين والإجبار على تنفيذها عن طريق العقوبات. لكن في وسع كل إنسان أن يمارس الإحسان (المحبّة) تجاه إخوانه، وتعليمهم وتنبيههم وإقناعهم بالحجج الجيّدة. وهكذا فلكل امرء الحق في رعاية ذات نفسه، ولا يمكن سلبه هذا الحق. ولربّما قال قائل : وإن أهمل هذه الرعاية ؟ لكن لو أنه أهمل صحة جسمه، وشؤون بيته، حيث للمجتمع المدني

اهتمام أكبر، فهل ينبغي على الحاكم العام أن يصدر أمراً يمنعه من الافتقار ومن الإصابة بالأمراض ؟ إن القوانين تسعى، قدر المستطاع، إلي تأمين أموال الأفراد وصحتهم من كل اعتداء ومن كل اختلاس يقع من الغير لكنها لا تستطيع أن تكون ضماناً لهم ضد إهمالهم لأنفسهم وسوء سلوكهم مع أنفسهم. إذ لا يمكن إرغام أحد على أن يكون صحيح الجسم، ولا على أن يصير ثريا، على الرغم من ذاته. إن اللّه ذاته لن ينجّي الناس ضد إرادتهم.

جون لوك : «**رسالة في التسامح**»، 1662.
سابق الذكر، ص ص : 85-87.

14.1- حُدُودُ سُلْطةِ الحاكِمِ المَدَنِي

جون لوك

ويبدو لي أن الدولة جماعة من الناس تكونت لغرض وحيد هو المحافظة على خيراتهم المدنية وتنميتها. وأنا أقصد بـ «الخيرات المدنية» : الحياة، الحرية، سلامة البدن وحمايته ضد الألم، وامتلاك الأموال الخارجية مثل : الأرض، النقود، المنقولات، الخ.

وواجب على الحاكم المدني أن يؤمّن للشعب كله، ولكل فرد على حدة ـ بواسطة قوانين مفروضة بالتساوي على الجميع ـ المحافظة الجيدة والامتلاك لكل الأشياء التي تخصّ هذه الحياة. وإذا أراد أحد انتهاك هذه القوانين على الرغم مما هو مسموح به وشرعي، فإن تجرُّوه ينبغي أن يقمع بواسطة الخوف من العقاب، والعقاب هو حرمانه من كل أو بعض هذه الخيرات التي كان من حقه بل من واجبه أن يتمتع بها لو لم يفعل ذلك. لكن لأن أحداً لا يرضي بإرادته عن حرمانه من جزء من خيراته، ولا بالأحرى من حريته أو حياته، فإن الحاكم، من أجل معاقبة من ينتهكون حق الغير، مسلح بقوة مصنوعة من القوة المجتمعية لكل الأفراد.

ويبدو لي أن كل ما سنسوقه فيما يلي يبرهن على أن كل اختصاص الحاكم يقتصر فقط على هذه الخيرات المدنية، وأن حقوق وسلطة السلطة المدنية تنحصر في المحافظة على تلك الخيرات وتنميتها خصوصا دون غيرها، ولا ينبغي أو لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تمتد إلى نجاة النفوس.

أولا : لأنه لا الحاكم المدني، ولا أي إنسان آخر، مكلف برعاية النفوس، فالله لم يكلفه بذلك، لأنه لايتضح أبداً أن الله قد منح مثل هذه السلطة لأحد على آخر بحيث يرغم الآخرين على اعتناق دينه. كذلك لا يمكن أن يكون الناس قد أعطوا الحاكم هذه السلطة، لأنه لا إنسان قد تخلى عن رعاية نجاته الأبدية الخاصة به بحيث يعتنق بالإكراه عبادة أو إيماناً يفرضه إنسان آخر، سواء أكان هذا أميراً أم فرداً. إذ لا يمكن أحداً، حتى لو أراد، أن يؤمن بما يمليه عليه غيره، إن الإيمان هو الذي يعطي القوة والتأثير الفعّال للدين الحق الذي يجلب النجاة، لأنه مهما يكن ما تقره، ومهما تكن العبادة الظاهرية التي تمتثل لها، فإنك إن لم تكن مقتنعاً تماماً في باطن قلبك بأن هذا حق ويرضي الله، فإن هذا يكون عقبة أمام النجاة، وليس مفيداً في تحملها. إذ أنك بهذه الطريقة، بدلاً من التكفير عن خطاياك الأخرى بممارسة الدين، تقدم إلى الله القدير عبادة أنت تؤمن بأنها لا ترضيه، وبهذا أنت تضيف إلى عدد خطاياك خطيئتي النفاق وازدراء ذات إجلالة.

ثانيا : إن رعاية النفوس لا يمكن أن تكون من اختصاص الحاكم المدني، لأن كل سلطة تقوم على الإكراه. أما الدين الحق المُنجّي فيقوم على الإيمان الباطن في النفس، الذي بدونه لا قيمة لشيء عند الله، وإن من طبيعة العقل الإنساني أنه لا يمكن إكراهه بواسطة أية قوة خارجية. صادِرْ إن شئت أموال إنسان، واسجن بدنه أو عذّبه، فإن أمثال هذه العقوبات لن تجدي فتيلاً، إذا كانت ترجو من وراء أن تحمله على أن يغيّر حكم عقله على الأشياء.

جون لوك : **رسالة في التسامح**

مرجع سابق الذكر ص ص : 70-71.

15.1- التَسَامُحُ الدِّينِي

جون لوك

لا يحق لشخص خاص بأي حال من الأحوال أن يضر بممتلكات الغير المدنية أو أن يدمّرها بدعوى أن هذا الغير يؤمن بدين آخر أو يمارس شعائر أخرى. إذ لابد من المحافظة على كل حقوقه الإنسانية والمدنية باعتبارها حقوقا مقدسة، إنها لا تخضع للدين، ويجب الاحتراز من ارتكاب أي عنف

أو ضرر في حق هذا المسيحي وفي حق أي شخص غير مسيحي على السواء. وينبغي إضافة قاعدة العدالة إلى واجبات الإحسان والمحبة. إن هذا هو ما يأمر به الإنجيل، وما ينصح به العقل، والجماعة التي أقامتها الطبيعة بين الناس. وإذا انحرف أحد عن سواء السبيل، فإنه هو الذي يضل، ولن يصيبك أنت أي ضرر من ضلاله هو، ومن أجل هذا لا يجوز لك أن تعاقبه بقسوة ولا أن تحرمه من خيرات هذه الحياة بسبب أنك تعتقد أنه سيعاني في الحياة الآخرة.

وما قلته عن التسامح المتبادل الذي ينبغي على الأفراد المختلفين في الدين أن يراعوه بعضهم مع بعض، أقوله أيضا عما ينبغي أن يكون بين الكنائس المختلفة التي هي، على نحو ما، بمثابة أشخاص خاصين : إنه لا سلطان لواحدة منها على الأخرى حتى لو كان الحاكم المدني يتبع واحدة منها. فما دامت الدولة لا تستطيع أن تمنح حقا جديدا للكنيسة، وكذلك لا تستطيع الكنيسة أن تمنح الدولة حقا جديدا. ولهذا فسواء على الحاكم المدني أن ينضم إلى كنيسة أو أن يتركها، فإن الكنيسة تبقى هي هي كما كانت من قبل، أعني جماعة حرة ذات إرادة، إنها لا تكتسب قوة السيق بانضمام الحاكم إليها، كما أنه إذا تركها فإنها لا تفقد بذلك سلطتها التي كانت لها من قبل في أن تُعلم وتَحرمْ. وسيكون حقا ثابتا دائما لكل جماعة حرّة أن تستطيع طرد أي عضو يعتقد أنَ يستحق الطرد، وأنها باكتسابها أعضاء جُدد لا تملك أي سلطة على من ليسوا من أعضائها. ولهذا فإن السلام، والعدالة والصداقة أمور ينبغي أن تراعيها الكنائس المختلفة بعضها مع بعض، مثلما يراعيها الأفراد، دون أي مطالبة بهيمنة لواحدة على الأخرى [...].

وعلى هذا لا الأفراد، ولا الكنائس، ولا الدول لديها أي مبرر عادل للاعتداء على الحقوق المدنية وسلب الآخرين أموالهم الدنيوية بدعوى الدين. ومن يرون غير هذا الرأي فإني أسألهم أن يتأملوا بأنفسهم كم يزوّدون هم الإنسانية عن هذا الطريق بفرص لا حصر لها للمنازعات والحروب، وبقوة دافعة إلى النهب والقتل والبغضاء الأبدية. لن يستقر سلام وأمان، وبالأحرى أية صداقة بين الناس ولا سبيل إلى المحافظة عليها، إذا ساد الرأي القائل بأن السيادة مؤسسه على اللطف الإلهي. وأن الدين ينبغي أن يُنْشر بقوة السلاح.

جون لوك : **رسالة في التسامح**

مرجع سابق الذكر صص : 78-83.

16.1- الحُقُوقُ الأَسَاسِيَّة لِلْفَرْد

جون لوك

يولد كل امرئ وله حقان. أولا : حق حرية التصرف بشخصه الذي لا سلطة لأحد عليه قط، بل له وحده حق التصرف الحر به، وثانياً : حق وراثة أبيه، هو وإخوته، قبل أي إنسان آخر.

وكل امرئ مستقل، بناء على الحق الأول، عن سلطة الحكومة، رغم ولادته في أرض خاضعة لسيطرتها. إلا أنه إذا تنصل من حكومة البلاد الشرعية التي ولد فيها، وجب عليه أن يتخلى عن الحق الذي كان يتمتع به وفقاً لقوانينها، وعن الممتلكات التي تحدرت إليه عن أجداده هناك، إذا كانت الحكومة قد أقيمت بموافقتهم.

وبناء على الحق الثاني، يحتفظ سكان أي بلد من البلدان تحدروا من صلب قوم قد غلبوا على أمرهم، واستمدوا حقهم بتملك أراضيهم منهم، وفرضت عليهم حكومة ما من دون موافقتهم الحرّة، بحق التمتع بممتلكات أجدادهم، رغم امتناعهم عن الموافقة الحرة على الحكومة التي فرضت شروطاً صعبة على أصحاب تلك البلاد بالقوة. إذ لما لم يكن للفاتح الأول الحق بأرض تلك البلاد، فإن لأحفاد الذين قد أرغموا على الخضوع لنير الحكومة قسراً أو المطالبين بحق منبثق منهم، كل الحق بخلع ذلك النير والتحرر من الطغيان أو العسف اللذين جرّهما السيف عليهم، إلى أن يطبق حكامهم عليهم نمطاً من أنماط الحكومات يختارونه بملء إرادتهم، وهو أمر يستحيل عليهم فعله، ما لم تخلع عليهم الحرية التامة لاختيار حكومتهم وحكامهم، أو على الأقل ما لم تصبح لديهم قوانين ثابتة، قد أعربوا عن موافقتهم عليها، مباشرة أو بواسطة ممثليهم، وما لم يسمح لهم بممارسة حق الملكية على مالهم، وهو حق تملّك ما لهم تملكاً لا يستطيع امرؤ قط معه أن ينتزع أي جزء منه من دون موافقتهم ـ وبدون ذلك لا يكون الناس العائشون في ظل حكومة من الحكومات، أحراراً، بل عبيداً يعيشون في ظل القوة الحربية.

جون لوك : **في الحكومة المدنية.**

مرجع سابق الذكر ص ص : 257-258.

17.1- حقُّ الحِفَاظِ عَلَى المُمْتَلكَاتِ : الحَيَاةُ والحرِّيةُ والأَرْض

جون لوك

لما كَانَ الإنسان يولد، كما أثبتنا أعلاه، والحرية التامة والتمتع بجميع حقوق السنة الطبيعية دون قيد أو شرط من سماته، شيمة أي إنسان أو جماعة من الناس في العالم، فله حق طبيعي في المحافظة على ملكه ـ أي على حياته وحريته وأرضه ـ ودفع عدوان الآخرين وأذاهم أولا، والحكم في كل خرق لتلك السنة وانزال العقوبات التي يستحقها المجرم في اعتقاده، حتى عقوبة الموت منها، على الجرائم التي تستحق عنده مثل تلك العقوبة لفظاعتها. ولكن يستحيل قيام مجتمع سياسي أو استمراره ما لم يسند إليه وحده سلطة المحافظة على الملكية وعلى معاقبة كل من يسطو عليها في ذلك المجتمع ؛ فليس من مجتمع سياسي إلا حيث يتنازل كل فرد عن هذا الحق الطبيعي للجماعة، تنازلاً تاما شرط أن لا يحال بينه وبين اللجوء إلى القانون الذي تقره تلك الجماعة. وإذ يبطل الحكم الفردي على كل فرد تصبح الجماعة الحكم الوحيد الذي يفصل في كل الخصومات التي قد تنشأ بين أفراد ذلك المجتمع في القضايا الحقوقية، بناء على قواعد عادلة يطبقها رجال خوّلتهم الجماعة تطبيقها، وتنزل بالفرد الذي قد يرتكب جرائم ضد المجتمع العقوبات التي أقرّها القانون. ومن هنا يتبين لنا الفرق بين من يعيش في مجتمع سياسي ومن لا يعيش. فكل الذين يؤلفون جماعة واحدة ويعيشون في ظل قانون ثابت وقضاء عادل يلوذون بهما وبوسعهما البت في الخصومات التي تنشأ بينهم ومعاقبة المجرم منهم، فإنهم يعيشون معاً في مجتمع مدني. أما الذين لا ملاذ عام لهم على الأرض، فهم ما يزالون في «الطور الطبيعي»، لأن كلا منهم الحكم والجلاد في كل ما يعنيه من شؤون. وذلك شأن الطور الطبيعي التام، كما قدمنا.

جون لوك : **في الحكومة المدنية**

مرجع سابق الذكر ص ص : 187-188.

18.1- فَصْلُ السُّلَطِ

مونتيسكيو

في كل دولة، توجد ثلاثة أنواع من السلط : السلطة التشريعية، السلطة التنفيذية المتعلقة بحقوق الناس، والسلطة التنفيذية المتعلقة بالحق المدني.

يضع الأمير أو القاضي ـ انطلاقا من السلطة الأولى ـ القوانين لفترة محدودة أو إلى الأبد ويصحح أو يلغي القوانين الموضوعة سابقا ويقوم ـ طبقا للسلطة الثانية ـ بإقرار السلم أو الحرب ويرسل أو يستقبل السفراء، يعمل على استتباب الأمن وحماية البلد من الاعتداءات ويعاقب ـ طبقا للسلطة الثالثة ـ مرتكبي الجرائم، أو يكون حكما في النزاعات التي تنشأ بين الأفراد. هذه السلطة الأخيرة هي ـ بكل بساطة ـ سلطة إصدار الأحكام. أما الثانية فهي السلطة التنفيذية للدولة.

الحرية السياسية بالنسبة للمواطن هي طمأنينة النفس التي تنتج عن التصور الذي يكونه كل فرد عن أمنه الخاص. ولكي نحصل على هذه الحرية، يجب أن تكون الحكومة في مستوى معين يجعل أي مواطن لا يخاف من مواطن آخر.

عندما تجتمع السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية بين يدي شخص واحد أو في هيئة قضاة واحدة، فإنه لا يعود مكان للحرية لأنه بإمكاننا أن نتخوف من قيام الملك أو مجلس النواب بصياغة قوانين استبدادية لتطبيقها بطريقة استبدادية.

ولن تكون هناك أية حرية بالمرة إذا لم تكن السلطة المتعلقة بإصدار الأحكام منفصلة عن السلطة التشريعية والتنفيذية.

فإذا كانت سلطة إصدار الأحكام غير منفصلة عن السلطة التشريعية، فإن الحكم الممارس على حياة وحرية المواطنين سيكون اعتباطيا لأن القاضي سيكون نفسه المشرع.

أما إذا كانت غير منفصلة عن السلطة التنفيذية فإن القاضي يمكنه أن يمتلك قوة القامع.

إذا تجمعت هذه السلطات الثلاث ـ تشريع القوانين، سلطة تنفيذ القرارات العامة، سلطة الحكم في الجرائم وفي خصومات الأفراد ـ بين يدي شخص واحد، أو في هيئة عظماء أو نبلاء واحدة، أو في يدي الشعب وحده، فإن كل شيء سيتعرض للضياع.

مونتسكيو (De l'esprit des lois, XI, 6)
مأخوذ من : **حقوق الإنسان من سقراط إلى ماركس.**
تأليف س. ماتون. ترجمة. محمد الهلالي. منشورات اختلاف، الرباط، ص : 47-48.

19.1- قَوَانِينُ الطَبِيعَةِ والقَوَانِينُ الوَضْعِيَّةُ
مونتسكيو

قوانينُ الطبيعة سابقة على جميع هذه القوانين، وهي تُدعى بهذا الإسم لاشتقاقها من نظام وجودنا، ويجب لمعرفتها جيداً أن يُنْظَر إلى الإنسان قبل قيام المجتمعات، حيث تكون قوانينُ الطبيعة هي ما يتلقاه في مثل هذه الحال.

وهذا القانون، الذي يَطبع فينا فكرة الخالق، هو أول القوانين الطبيعية أهمية، لا ترتيباً، وأجْدَرُ بالإنسان في الحال الطبيعية أن يكون ذا قدرة على المعرفة من أن يكون ذا معارف، ومن الواضح ألا تكون أفكارهُ الأولى نظرية، لأنه يفكر في حفظ كيانه قبل أن يبْحث عن أصل وجوده. وإنسانٌ مثلُ هذا لا يشعُر بغير ضعفه في البُداءة، ويكون بالغَ الوجل، ومن يرغب في زيادة الاختبار يجدْ ضالته في غابات الوحوش من الناس حيث كل شيء يخيفهم وكل أمر يشرِّدهم.

وفي هذه الحال يشعُرُ كل فرد بأنه مرؤوس، ويكاد كل واحد يشعر بأنه متساوٍ، ولا يحاول الاقتتال إذن، وهكذا السلم أول قانون طبيعي.

وليس من المعقول أمرُ الرغبة التي هي أول ما ينسبه هوبز للناس في قَهْر بعضهم بعضاً. ففكرةُ السلطان والتغلب هي من التركيب ومن الترابط مع أفكار كثيرة بحيث تكون هي أولَ ما عند الإنسان.

ويسأل هُوبْز : «إذا كان الناس في غير حال حرب طبعاً فلماذا يسيرون مسلحين دائما ؟ ولمَ تكون لديهم المفاتيح التي يُغلقون بها منازلهم»، ولكن

لا يُشعر بأنه يُعْزى إلى الناس قبل تأسيس المجتمعات ما لا يمكن أن يحدُث لهم إلا بعد هذا التأسيس الذي يجعلهم يجدون فيه من العوامل ما يتقاتلون معه وما يدافعون به عن أنفسهم.

ويجمع الإنسان بين حسن ضعفه وحسن احتياجاته، وهكذا يوحي إليه قانونٌ طبيعيٌّ آخرُ بطلب القوت.

وقد قلتُ إن الخوف يحمل الناس على الاحتراز بعضهم من بعض. ولكن علامات الخوف المتبادل لا تلبث أن تُلْزمهم بأن يتدانوْا، ثم إنهم يُحْملون على ذلك بمثل ما يشْعُر به حيوانٌ من لذة الاقتراب من حيوان آخر من نوعه. ثم إن ما يُوحي به كلٌّ من الجنسين إلى الآخر من فتون بسبب اختلافهما يزيد هذه اللذة، وما يقوم به كل منهما نحو الآخر من تذلُّلٍ طبيعي، دائماً، يكون قانونا ثانياً.

وينتهي الناس إلى نيْل معارف أيضاً فضلا عن الشعور الذي كان لهم في البداية، وهكذا تكون لديهم رابطةٌ لا توجد عند الحيوانات الأخرى، ويكون عندهم باعثٌ جديد للاتحاد إذَنْ، وتكون الرغبة في العيش في المجتمع قانوناً طبيعيا ثالثا.

عندما يصبح الناس في مجتمع يَفْقدون الحس بضعفهم، وتزول المساواة التي كانت بينهم، وتبدأ حال الحرب.

ويأخذ كل مجتمع خاص في الشعور بقوته، ويوجب هذا حال احتراب الأمم، ويأخذ أفرادُ كل مجتمع في الشعور بقوتهم، فيحاولون تحويل فوائد هذا المجتمع الرئيسية لصالح أنفسهم، وهذا ما يحدث حال حرب بينهم.

ونوعا حال الحرب هذان يوجبان وضع قوانين بين الناس، والناس إذْ هم سكانُ كوكب عظيم جدا، حيث توجد شعوبٌ مختلفة بحكم الضرورة، تكون لهم قوانين تحكم علاقات هذه الشعوب فيما بينها، وهذه هي حقوق الأمم. والناس إذْ هم عائشون في مجتمع يجب حفظه تكون لهم قوانين سائدةٌ تحكم علاقة الحكام بالرعية، وهذه هي الحقوق السياسية، ويكون

للناس، أيضا، من القوانين ما يحكم صلةَ جميع الأهلِين فيما بينهم، وهذه هي الحقوق المدنية.

ومن الطبيعي أن تقوم حقوق الأمم على هذا المبدأ، وهو : يجب على مختلف الأمم أن تأتي أعظم خيرٍ في السلم وأقلَّ شرٍّ في الحرب ما أمْكن، وذلك من غير إضرار بمصالحها الحقيقية.

والنصرُ غاية الحرب، والفتحُ غاية النصر، والحفظُ غاية الفتح، فمن هذا المبدأ ومن المبدأ السابق يجب أن تشتق كل القوانين التي تتكون منها حقوق الأمم.

ولدى جميع الأمم حقوقٌ للأمم، حتى إنك تَجِدُ للإيرُوكْوا، الذين يأكلون أسراهم، مثلَ هذه الحقوق، فهم يُرسلون، ويستقبلون، سفراءَ، وهم يعرفون حقوق الحرب والسلْم. والسوء هو عدم قيام حقوق الأمم هذه على المبادئ الصحيحة.

وتجِدُ، فضلا عن حقوق الأمم التي تُعْنى بجميع المجتمعات، حقوقاً سياسية لكلٍّ من هذه المجتمعات، وما كان البقاءُ ليُكتب لمجتمع بلا حكومة ومن الصواب البالغ قولُ غراَفِينا : «إنه يتألف من اجتماع جميع السلطات الخاصة ما يُسَمّى الحقوق السياسية».

وقد تُجْعل السلطةُ العامة في قبضةَ شخص واحد، وقد تُجْعل في قبضة كثيرين. ويرى بعضُهم أن حكومة الفرد هي الأكثرُ مناسبةً للطبيعة مادامت الطبيعة قد أقرَّت السلطة الأبوية.

وأفضلُ من ذلك أن يقال إن أكثر الحكومات ملاءمةً للطبيعة هي الحكومة التي تكون ذاتَ وضع يوافق وضعَ الشعب الذي قامت من أجله.

ولا يُمكن اجتماعُ القُوى الخاصة من غير اجتماع جميع الإرادات، ومن الصواب البالغ أيضاً قولُ غرافينا : «إن اجتماع هذه الإرادات هو ما يسمَّى الحال المدنية».

والقانون على العموم هو المُوجبُ البشريُّ الذي سيْطر على أمم الأرض طُرّاً، ولا ينبغي للقوانين السياسية والمدنية في كلِّ أمة أن تكون شيئا آخر غيرَ الأحوالِ الخاصة التي يُطبَّق عليها هذا الموجب البشري.

ويجب أن تكون هذه القوانين من اختصاصها بالأمة التي وضعت من أجلها ما ييسر إمكان صلاح قوانين أمة لأمة ما أخرى.

ويجب أن تكون هذه القوانين موافقةً للطبيعة ولمبدأ الحكومة القائمة أو التي يراد إقامتُها، سواء تعلق الأمر بالقوانين السياسية، أو بالقوانين المدنية.

ويجب أن تكون تلك القوانين خاصةً بطبيعة البلد، خاصةً بالإقليم البارد أو الحارّ أو المعتدل، وبطبيعة الأرض وموقعها واتساعها، وبجنس حياة الأمم أو الزُّراع أو الصائدين أو الرُّعاة. ويجب أن تُنَاسب درجة الحرية التي يمكن أن يُبيحَها النظام، ودينَ الأهلين وعواطفهم وعَددهم وتجارتهم وطبائعهم ومناهجهم، ثم يوجد لتلك القوانين صلاتٌ بأصلها وبمقصد المشرّع وبنظام الأمور التي قامت عليها، ويجب أن يُنْظر إليها من جميع هذه الأغراض.

وهذا ما أحاول القيام به في هذا الكتاب، فأبحث في جميع هذه الصلات، وهي التي يتألف من مجموعها ما يسمى روحُ الشرائع.

ولم أفْصِل القوانين السياسية عن القوانين المدنية قطُّ، وذلك لأنني، وأنا الذي يبحث في روح القوانين وفي قيام هذه القوانين على مختلف الصلات التي يمكن أن تكون بين القوانين، ومختلف الأمور، أراني أقلَّ اتباعاً لترتيب القوانين الطبيعية مني لا تباع ترتيب هذه الصلات وهذه الأمور.

مونتسكيو : **روح القوانين.**

ترجمة عادل زعيتر دار المعارف ـ القاهرة 1953، ص : 14-19.

20.1- ما الحرية ؟

مونتسكيو

أميزُ القوانين التي تُوجدُ الحريةَ السياسة من حيث صلتُها بالنظام عن القوانين التي تتعلق بالمواطن، [...].

لا تَجِدُ كالحرية قضية دلّت على معان مختلفة وألهمت النفوس بأساليب مختلفة، فرأى بعضُهم أنها تعني ضرورة عزل مَن عَهدوا إليه بسلطان طاغ، ورأى آخرون أنها تنطوي على حقّ انتخاب من يجب عليهم أن يُطيعوه، ورأى أناسٌ غيرهم أنها تعني حقَّ التسلُّح والقدرة على ممارسة العنف، ورأى سواهم آخرون، أنها تنطوي على امتياز عدم الحكم في القوم من قبل من لم يكن رجلا منهم أو بغير قوانينهم الخاصة، ورأى آخرون أنها تنطوي على عادة إطلاق اللحي طويلةً، وقد رَبط هؤلاء هذه الكلمة بشكل للحكومة مُبْعِدين الأشكال الأخرى منه. ومَن تَذَوَّقُوا الحكومة الجمهورية وضَعوها في هذه الحكومة، ومَنْ تمتعوا بالحكومة الملكية وضعوها في الملكية. وأخيراً أطلق كلٌّ كلمة الحرية على الحكومة التي كانت تلائم عاداته وأهواءه.

حقا أن الشعب في الديموقراطيات يصنع ما يريد، غير أن الحرية السياسية لا تقوم على فعل ما يُراد مطلقاً، ولا يمكن الحريةَ في الدولة، أي في المجتمع ذي القوانين أن تقوم على غير القدرة على فعل ما يجب وعلى عدم الإكراه على فعل ما لا يُراد.

ويجب أن يُنْقَش في الذهن ما هو الاستقلال وما هي الحرية. فالحريةُ هي حقُّ فعل كل ما تبيحه القوانين. فإذا ما استطاع أحد الناس أن يصنع ما تُحَرِّمه القوانين فَقَد الحرية، وذلك لإمكان قيام الآخرين بمثل ما فعل.

ليست الديموقراطية والأرستوقراطية من الدول الحُرّة بطبيعتها مطلقاً، فالحريةُ السياسية لا توجد في غير الحكومات المعتدلة، ولكن الحريةَ لا تكون في الدول المعتدلة دائماً، وهي لا تكون فيها إلا عند عدم سوء استعمال السلطة، بَيْدَ أن من التجارب الأزلية أن كلَّ إنسان له سلطة يميل إلى إساءة استعمالها، وهو يسترسل في ذلك حتى يُلاقِي حدوداً. إن الحرية تحتاج إلى حدود.

ولابُدَّ من أن تَقف السلطةُ عن نظام الأمور لكيلا يُساء استعمالُ السلطان، وقد يكون النظام من الحال ما لا يُكْره معه شخصٌ على فعل

الأمور التي لا يجبرها القانون عليه، وعلى عدم فعل الأمور التي يُبيحُها القانون له.

مونتسكيو : **روح القوانين**.
الترجمة العربية : عاد زعيتر ـ القاهرة 1953، ص : 225-227.

20.1- فِي حَقِّ الأَقْوَى

روسو

لا يكون الأقوى قويا بما في الكفاية لكي يكون دائما سيداً، إلا إذا حول قوته إلى حقّ، وطاعته إلى واجب. من هذا نتج حق الأقوى، هذا الحق الذي يُتبقي بسخرية ظاهرياً والذي تقررت حقيقتُه تقرراً مبدئيا : ولكن، ليس من سبيل فيفسر لنا مفسر هذه الكلمة ؟ إن القوة سلطة طبيعية (فيزيائية)، ولا أرى أية حكمة أدبية يمكن أن تنجم عن نتائجها، والإذعان للقوة فعل ضرورة، لا فعل إرادة ؛ إنه لا يعدو أن يكون فعل حذر، ففي أي معنى يمكن أن يكون واجبا ؟

لنفترض هذا الحقّ المزعوم ولنتول البحث فيه. إنه لا ينتج من ذلك غير قول هراء لا سبيل إلى تفسيره، وذلك لأنّه إذا تقرر أن القوة هي التي تصنع الحق. فإن المعلول يتغير بتغير العلة : فكل قوة تتغلب علي قوة أولى، فلابد أن تخلفها وتحل محلها، وحالما يمكن العصيان دون عقاب، يُمكن القيام به في صورة شرعية، أما والأقوى هو دائما على حق، فما على المرء إلا أن يعمل ما في استطاعته حتى يصير هو الأقوى. فأيّة قيمة إذن للحق الذي يزول عند انقطاع القوة ؟ وإذا كان من اللازم الطاعة بالقوة، فما من حاجة إلى الطاعة بالواجب. وإذا أصبح المرء غير مُكره على الطاعة بالقوة، أصبح غير ملزم بهذه الطاعة. لذلك ترى أن كلمة «حق» هذه لا تضيف شيئا إلى القوة، بل هي لغو لا يعني شيئاً.

إذا فاجأني قاطع طريق في ركن من غابة يجب عليّ ألا أكتفي بإعطائه قسراً كيس نقودي، بل أن أسائل نفسي : ألا يلزمني عامل الوجدان أن أدفع إليه بالكيس، لأن المسدس الذي يمسك به هو أيضاً سلطة من السلطات ؟

فلنقر إذن بأن القوة لا تصنع الحق، وأننا لا يُفرض علينا الخضوع إلا للسلطات الشرعية.

روسو : العقد الاجتماعي، الفصل الثالث.
الترجمة العربية بيروت، ص : 15-16.

22.1- في الامْتِنَاع عنِ التَّصَرُّفِ فِي السِّيَادَة

روسو

إن أُولى نتائج المبادئ المقررة، في صدر هذا البحث، هي أن الإرادة العامة تستطيع وحدها توجيه قوى الدولة وفقاً للغرض الذي أنشئت من أجله وهو «الخير المشترك»، وذلك لأنه إذا كان تناقض المصالح الخاصة قد جعل إنشاء الشركات أمراً ضروريا، فإن اتفاق هذه المصالح أنفسها هو الذي جعل إنشاءها ممكناً. إن ما هو مشترك في هذه المنافع المختلفة هو الذي يؤلف الرابطة الاجتماعية. ولو لم يكن هناك نقطة اتفاق تلتقي عندها جميع المصالح لم يكن لأية شركة وجود. فعلي أساس هذه المصلحة المشتركة فقط يجب إذن تسيير الإدارة.

أستنتجُ من ذلك أن السيادة لا يمكن التصرف بها أبدا، لأنها ليست إلا ممارسة الإرادة العامة، وأن هيئة السيادة التي ليست إلا كائناً مشتركاً على وجه جماعي، لا تستطيع أن تمثل نفسها إلا بنفسها، لأن السلطة، لا الإرادة، يمكن نقلها إلى الغير.

أجل، إذا لم يكن من المحال أن تتوافق مستمرا وثابتاً، ولأن الإرادة الخاصة تميل طبعاً إلى التفصيل، والإرادة العامة إلى المساواة. وأكثر من هذا استحالةً أيضاً أن نجد ضامناً لهذا الاتفاق ؛ ويجب مع ذلك أن يوجد ؛ فإذا وُجد فلن يكون ذلك نتيجة المصادفة. إن هيئة السيادة يمكنها أن تقول : «إني أريد الآن ما يريده فلان، أو علي الأقل، ما يصرح بأنه يريده»، ولكنها لا يمكنها أن تقول : «ما يريده هذا الرجل غداً سأريده أيضاً»، لأنه من العبث أن تربط الإرادة بسلاسل للمستقبل، ولأنه لا يتعلق بأية إرادة

كانت أن ترضي بشيء مضاد لخير الكائن الذي يريد. فإذا اكتفى الشعب إذن بأن يعد بالطاعة فقد تلاشي كيانه بهذا العهد، وأضاع صفة كونه شعباً. وحالما يوجَد «سيد» لا يعود من وجود «لهيئة سيادة»، ومن ثمَّ يتلاشى الهيكل السياسي.

ولا يعني هذا أن أوامر الرؤساد لا يمكن أن تُعَد إرادات عامة ما دامت هيئة السيادة، التي لها ملء الحرية في معارضة هذه الأوامر، لا تمارس حقها في هذه المعارضة. وعندئذ يُعتبر السكوت العام قرينة لحصول موافقة الشعب. وهذا ما نتولى شرحه في سياق هذا الكتاب.

روسو : **العقد الاجتماعي**. الفصل الأول : ص. 39-40.

23.1- العقْدُ الاِجْتِمَاعِي

روسو

لقد بلغ الناس ـ على ما افترض ـ نقطة بدت فيها العقبات، الضارة بدوام بقائهم على حال الطبيعة، وقد تغلبتْ، بما لها من صلابة، على القوى التي يستطيعون استخدامها ليحتفظوا ببقائهم على تلك الحال، ولذلك فإن هذه الحال البدائية لا يمكن أن تظل قائمة، والجنس البشري يدركه الهلاك ما لم يغير نمط حياته وشكل معيشته.

وإذا كان الناس لا يستطيعون إنتاج قوى جديدة، ولكن يمكنهم فقط أن يتحدوا ويديروا الطاقات التي يملكونها، فلم يبق لهم من سبيل، لاستبقاء كيانهم، إلا أن يولدوا، بتكتلاتهم، مجموعة من القوى يمكنها التغلب على صلابة مقاومة تلك العقبات، ثم يحركون هذه القوى بباعث محرك واحد ويدفعونها إلى العمل بتآلف وتناسق.

وهذه المجموعة من القوى لا يمكن أن تُولد إلا بتعاون كثيرين : ولكن، إذ إن قوة كل إنسان وحريته هما أولا أداتي حفظه، فكيف يمد بهما غيره دون أن ينزل ضرراً بنفسه، ويهمل ما يجب من العناية بشخصه ؟ هذه المشكلة إذا رُدَّتْ إلى موضوعي، أمكن عرضها كما يلي :

«الاهتداء إلى شكل شركة تدافع عن الشركاء، وتحمي، بجميع ما لها من القوة الجماعية، شخص كل مشترك وأمواله، شركة ينضم فيها كل مشترك إلى شركائه ويتحد بهم، ولكنه، مع ذلك، لا يطيع إلا نفسه، ويظل متمتعاً بالحرية نفسها التي كانت له». هذه هي المشكلة الأساسية التي يتولى حلّها «العقدُ الاجتماعي».

إن نصوص هذا العقد محددة جد التحديد بطبيعة العقد نفسه، حتى إن أقل تعديل فيها يُبطلها ويجعلها لا أثر لها ولا نتيجة ؛ وشروط هذا العقد، وإن لم يُنص عليها صراحة، كما أشك في ذلك، فإنها هي هي في كل مكان، وهي أيضاً، في كل مكان، مقبولة ومعترف بها ضمناً، حتى إذا ما انتُهكتْ حرمة العقد الاجتماعي، فإن كل فرد يستعيد حقوقه الأولى وحريته الطبيعية، لفقده الحرية التعاقدية التي تنازل عنها.

ومن المعلوم أن جميع هذه الشروط تُرد كلها إلى واحد وتنحصر فيه وهو : أن يبيع كل مشترك نفسه وجميع حقوقه إلى الشركة بأكملها، بيعاً شاملاً كاملاً : وذلك، أولا، لأن كلا من الشركاء قد وهب نفسه كلها، فتمت المساواة بين الجميع، وإذ أن الشرط يقيم المساواة بين الجميع، فليس لأحدهم من مصلحة في أن يجعله شديد الوطأة على الآخرين.

أما والبيع قد وقع دون تحفظ، فإن الاتحاد يكون على أتم ما يمكن من الكمال، ولا يبقي لمشترك ما يطالب به لأنه لو بقي لبعض الأفراد حقوق، ولم يكن للشركة رئيس عام يمكنه أن يفصل بينهم وبين الجمهور فانتحل كل منهم صفة القاضي لنفسه، بل شيئا فشيئا للآخرين، لكان من نتيجة ذلك أن بقيت حال الطبيعة قائمة. ولأصبحت الشركة طاغية أو باطلة، بحكم الضرورة.

وأما وكل فرد، بهبته نفسه للجميع، لم يهبها لأحد، وأما إذ ليس هناك من مشترك لا يكتسب الحق نفسه الذي قد تنازل له عنه شركاؤه، فإنه بهذا يظفر بما يساوي جميع ما فقده، ويكسب فوق ذلك مزيداً من القوة الحفظ ما له.

فإذا أُطْرِحَ إذن من الميثاق الاجتماعي ما ليس من جوهره، حُصر هذا الميثاق في الكلمات الآتية : «إن كلا منا يضع شخصه وكل قوته شركةً تحت إدارة الإدارة العامة العليا، ونحن نقبل أيضا كل عضو كجزء من كل غير قابل للانقسام».

فعقد الشركة هذا يوجد في الحال، بدلا من شخصية الفرد الخاصة، هيئة معنوية (اعتبارية) متضامنة، مؤلفة من عدد من الأعضاء مناسب لعدد أصوات المجلس، وتستمد الهيئة، من هذا العقد نفسه، وحدتها وأنانتها ـ أو شخصيتها ـ المشتركة، وحياتها وإرادتها. وهذه الشخصية العامة، التي تتكون هكذا من اتحاد الشخصيات الأخرى، كانت تحمل قديما اسم «المدينة» أو الحاضرة وتحمل الآن اسم «الجمهورية» أو «الهيئة السياسية»، وهي التي يسميها أعضاؤها «دولة» إذا كانت سلبية غير عاملة، و«هيئة السيادة» إذا كانت عاملة، و«سلطنة» إذا ما قيست بمثيلاتها. وأما الشركاء فيتسمون، في وجه جماعي مشترك، باسم «الشعب» ويُطلق على الأفراد اسم «مواطنين» على أنهم مشتركون في سلطة السيادة، و«رعايا» بصفة كونهم خاضعين لقوانين الدولة. ولكن هذه المسميات يختلط بعضها ببعض في الغالب، وقد يُعبَّر بأحدها عن الآخر، ويكفي أن تعرف أن تميز بينها إذا استُعملتْ بوضوحٍ وبمدلولها الصحيح.

روسو : **العقد الاجتماعي** ـ الفصل السادس ـ ص : 25-27.
الترجمة العربية بيروت.

24.1- فِي حَقِّ الحيَاةِ والموْتِ

روسو

رُبّ سائل : كيف يمكن للأفراد، الذين لا يملكون أبداً حق التصرف في حياتهم، أن ينقلوا، إلى هيئة الحق الذي لا يملكونه ؟ هذه المسألة ليست بصعبة الحل إلا لأنها سيئة الوضع. لكل إنسان الحق بتعريض حياته للخطر، حفظاً لها، وهل من قائل أمكنه يوماً أن يعزو جريمة الانتحار إلى رجل قذف بنفسه من نافذة لينجو من حريق ؟ بل أُعْزِيتْ هذه الجريمة إلى آخرَ هلك

في زوبعة، لأنه، ساعةَ ركوبه السفينة، كان لا يجهل خطر تلك الزوبعة ؟

إن الغرض الذي يرمي إليه العقد الاجتماعي هو المحافظة على سلامة المتعاقدين، ومن يُردْ الغاية يُردْ أيضاً الوسائل، وهذه الوسائل لا تنفصل عن بعض المخاطر، وحتى عن بعض الخسائر، ومن يُرد المحافظة على حياته بتعريضه حياةَ الآخرين للخطر، يجب عليه أن يبذلها أيضاً في سبيلهم، إذا دعت الحاجة. والمواطن أصبح لا يملك الحكم على الخطر الذي يريد القانون أن يتعرض هو له، وعندما يقول له صاحب الأمر : «إن من مصلحة الدولة أن تموت، فيحتم عليه أن يموت»، لأنه، بهذا الشرط وحده، عاش في مأمن إلى هذا اليوم، ولأن حياته لم تبقَ فقط حسنةً من حسنات الطبيعة، بل إنها أصبحت أيضا هبة من الدولة، معلقة على شرط.

وحكم الإعدام الصادر على المجرمين يمكن أيضا أن يُنظر فيه، على وجه التقريب، من هذه الناحية : وذلك أننا، كيلا نكون ضحية قاتل، نوافق على أن نموت وإذا ما أصبحنا قتلة. ففي هذا العهد، لا يبذل المرء حياته الخاصة، ولكنه يعمل على حفظها، وما من قرينة تدل على أن أحد المتعاقدين كان مصمما يوم عقدها، أن يعمل على أن يُشنقَ.

ومن جهة أخرى، فكل شرير يصبح، إذا اعتدى على الحق الاجتماعي، متمردا وخائناً للوطن، بما ارتكبه من آثام. لقد زالت عنه صفة العضوية فيه بانتهاكه حرمة قوانينه، بل أصبح يُعد محاربا إياه، وعندئذ يُصبح حفظ بقاء الدولة منافياً لحفظ بقائه، ويُحتم هلاك أحدهما ؛ وإذا ما أعدم المذنب فبصفة كونه عدوا لا بصفة كونه مواطناً فحسب، وإجراءات المحاكمة والحكم هي الأدلة والإعلان أنه نقض المعاهدة الاجتماعية وأنه لم يبق عضواً في الدولة. لذلك، وإذ إنه قد اعترف، بإقامته في أرض الدولة، أنه كان عضواً منها، يجب بتره بالنفي، بصفة كونه ناكثاً للعهد والميثاق، أو يجب بتره بالإعدام، على أنه عدو للشعب. لأن عدوا هذه صفته، ليس شخصاً معنوياً، ولكنه إنسان : وفي هذه الحال يكون حق الحرب هو قتل المغلوب.

وقد يقول معترض إن الحكم على المجرم هو عمل فردي خاص. أجل، إن ذلك كذلك : ومن ثم لم يكن هذا الحكم منوطاً بهيئة السيادة ؛ هو حق

يمكن أن تخوله غيرها ولا يمكنها أن تمارسه بنفسها. إن جميع أفكاري متماسكة ولكن لا أستطيع عرضها كلها دفعة واحدة.

والإكثار من إنزال العقوبات هو دائما ضعف أو كسل في الحكومة، إذ ليس من طالح إلا وفي الإمكان جعله صالحاً لأمر ما، ولا حق لنا بأن نعدم، حتى ولو كان في ذلك عبرة، إلا ذلك الذي لا يمكن استبقاؤه دون أن يكون في ذلك خطر.

وأما حق العفو الشامل أو إعفاء المذنب من العقاب الذي فرضه القانون وحكم به القاضي، فلا يملكه إلا من كان فوق القاضي وفوق القانون وأعني به : هيئة السيادة. ومع ذلك فإن حقها في هذا ليس واضحاً، والحالات التي يُمارس فيها هذا الحق نادرة جدا. وفي الدولة ذات الحكم الصالح يقل عدد العقوبات، لا لأن حق العفو يُمارس كثيراً، بل لأن المجرمين قليل عددهم. وتكاثُرُ الجرائم يؤمن عدم العقاب عندما تسير الدولة إلى الانحلال. وفي عهد الجمهورية الرومانية، لم يحاول قط مجلس الشيوخ (السناتو) أو القناصل ممارسة حق العفو. والشعب نفسه لم يمارس هذا الحق، مع أنه نقض في بعض الأحيان أحكاماً خاصة به. وتكاثُرُ صدور أوامر العفو ينذر بأن الآثام لن تبقى بحاجة إلى العفو في الزمن القريب ؛ وفي الإمكان تقدير ما يترتب على هذا من العواقب. وهنا أحس أن قلبي يختلج فيحبس قلمي ؛ فنترك إذن مناقشة هذه المسائل للرجل الصالح الذي لم يعثر قط، ولم يحتج هو نفسه إلى العفو.

روسو : **العقد الاجتماعي** ــ الفصل الخامس ــ ص : 50-52.

25.1- الحُقُوقِ الَّتِي لا يُمْكِنُ التَّصَرُّفُ فِيهَا : الحَيَاة والحُرِّية.

روسو

لن أقف قط عند البحث في أن الحرية إذا كانت أشرف خصائص الإنسان فإنه لعدّ تشويهاً للطبيعة وانحطاطاً إلى مستوى البهائم عبيد الغريزة، وإهانةً لباري وجوده، أن يتنازل هذا الإنسان، دون تحفظ، عن أثمن نعَم ربه لكي يطيع سيدا ضارياً أحمق وأن يرضخ لارتكاب جميع

الجرائم التي ينهاه عنها خالقه ؟ بل أليس مما يثير سخط باريه أن يرى أجمل ما صنعتْ يداه، لا ملوث الشرف فحسبُ، بل مُهْلكاً ملاشىً ؟ ثم أني سأهمل رأي الحُجَّة «بار بيراك» الذي صرح بوضوح نقلا عن «لوك» بأن لا أحد يستطيع أن يبيع حريته إلي حد يخضع معه لسلطة استبدادية تلعب به على هواها «لأن معنى هذا، على حد قوله، أنه يبيع حياته التي ليس هو سيدها». وإنما أسأل فقط : بأي حقّ استطاع أولئك الذين لم يخشوا أن يُذلّوا أنفسهم إلى هذا الحدّ، أن يُخضعوا ذريتهم إلى مثل هذا الشَنَار، وأن يتنزلوا، بالنيابة عنها، عن مقتنىً لم يتصل بتلك الذرية عن طريق سخائهم، مقتنى تصبح الحياة بدونه عبئاً ثقيلاً على جميع الذين هم أهل للحياة ؟

يقول «بوفندورف» إنه، كما ينقل الإنسان ملكية ما له إلى آخرين بمقتضى عهود وعقود، كذلك يمكنه أن يجرد نفسه من حريته لمصلحة غيره ؛ يلوح لي أن هذا قياسٌ فاسد وذلك، أولا، لأن المال الذي أبيعه يصبح، بالنسبة إلي، غريباً عني ويغدو سوء استعماله أمراً لا يعنيني ؛ ولكن مما يهمني ألا يُساء استعمال حريتي، ولا يمكنني، دون أن أتحمل وزر الذنب الذي سأرغم على اقترافه، أن أعرض نفسي لتكون أداة الجريمة، وزدْ على ذلك : أن حق الملكية، إذ لم يكن إلا نتيجة عهد، ومما أنشأه الناس، فإن كل إنسان يمكنه أن يتصرف في ما يحوزه كما يطيب له، ولكن الأمر ليس كذلك في ما يتعلق بهبات الطبيعة الجوهرية، كمثل الحياة والحرية اللتين يُباح لكل إنسان أن يتمتع بهما، واللتين، من المشكوك فيه، على الأقل، أن يكون له الحق بحرمان نفسه إياهما : فحرمان النفس الواحدة منهما اذلالٌ لكيانه، والتخلص من الأخرى ملاشاة لها ما دامت فيه ؛ وأما إذ ليس من خير دنيوي يمكن أن يعوض عن هذه وعن تلك، فإن التنازل عن احداهما، أياً كان الثمن، هو إهانة للطبيعة وللعقل. ولكن، وعلى افتراض إمكان تصرف الإنسان في حريته كما يتصرف في ماله، فإن الفرق يظل بيّناً جداً في ما يتعلق بالأولاد الذين لا يتمتعون بمال أبيهم إلا بانتقال حقه إليهم، بينما أن الحرية، إذ هي هبة من الطبيعة قد وُهبتْ لهم بصفة كونهم بشرا، فإن آباءهم ليس لهم حق ما بأن يجردوهم منها : وهكذا، وإذ إنه، توصلا إلى إنشاء العبودية، وجب أن يُلجأ إلى إكراه الطبيعة بالشدة والعنف، فقد وجب أيضا أن تُغَيَّر الطبيعة لتأبيد

هذا الحق : والفقهاء الذين قضوا بوقار أن ولد العبد يولد عبداً، كان معنى قضائهم، بعبارة أخرى، أن الإنسان لا يُولد إنساناً.

روسو : **أصل التفاوت بين الناس** ـ ترجمة بولس غانم ـ بيروت 1972، ص ص : 103-140.

26.1- الدَّوْلَةُ تَجْسِيدٌ لِلْحَقِّ المُطلَقِ لِرُوحِ العَالَمِ
هيجل

الحق هو ما يجعل وجود الإرادة حرة. إذن، فالحق هو الحرية ـ بشكل عام ـ باعتبارها فكرة.

ملاحظة : العنصر الأساسي في التعريف الكانطي (كانط «عقيدة الحق» المقدمة) المقبول عادة هو الآتي : الحق هو «تقييد لحريتي (أو لحرية اختياري) حتى تتمكن من الانسجام مع حرية اختيار كل فرد تبعا للقانون العام». إن هذا التعريف لا يحتوي إلا على تحديد سلبي (وضع الحدود). ومن جهة أخرى، الشيء الإيجابي الذي يحتوي عليه ـ قانون العقل الشامل أو ما يزعم أنه كذلك، انسجام إرادة كل فرد مع إرادة الآخرين ـ يؤدي إلى هوية قطعية غنية عن التعريف، وإلى مبدأ التناقض. إن التعريف المشار إليه يحتوي على الفكرة الذائعة الصيت منذ روسو والتي مفادها أنه يجب على القاعدة الأولية والجوهرية ألا تكون الإرادة المجسدة كشيء موجود، كشيء عقلي في ذاته ومن أجل ذاته، والروح المجسدة كروح حقيقية. ولكن عليها أن تكون الإرادة باعتبارها فردا خاصاً، إرادة للفرد في خضم حرية اختباره الخاص. وبمجرد ما يقبل هذا المبدأ لا يمكن للعقل أن تظهر إلا كتقييد لهذه الحرية. ولن يظهر تبعا لذلك كعقل محايث ولكن سيظهر باعتباره كونيا، خارجيا وشكليا. إن وجهة النظر هذه مرفوضة، بدون اللجوء إلى اعتبارات تأملية وكذلك من قبل الفكر الفلسفي، ابتداء من اللحظة التي حدثت فيها في العقول والواقع أحداث لا مثيل لرعبها إلا حقارة الأفكار التي كانت سببا في حدوثه.

«الحق هو ـ عموما ـ شيء مقدس، وذلك لاعتبار واحد هو وجود التصور المطلق للحرية الواعية بذاتها. ولكن سبب اختلاف أشكال الحق (والواجب أيضا) هو وجود اختلافات عدة في مستويات تطور مفهوم الحرية. وفي مواجهة الحق الأكثر شكلية، وتبعا لذلك، الأكثر تجريدا والأكثر تقييدا، يمتلك مجال ومستوى الروح ـ حيث تصل العناصر اللاحقة المحتواة في فكرة الروح إلى الواقع ـ على حق أكثر سموا باعتباره، عن حق، أكثر ملموسية، غنى وشمولية.

ملاحظة : كل مستوى من تطور فكرة الحرية يمتلك «حقه الخاص وذلك لأنه وجود للحرية في إحدى تعييناتها الخاصة. وحينما نتحدث عن التعارض بين الأخلاقية الذاتية أو الموضوعية والحق، فإننا نعني بهذا الأخير ذلك الحق الشكلي المتعلق بالشخصية المجردة. إن الأخلاقية (الذاتية والموضوعية) ومصلحة الدولة يكونان، كل واحدة على حدة، حقا خاصا، وذلك لأن كلا من هذين الوحدتين هي تعيين وتحقيق للحرية. ولا يمكنهما أن يتصارعا إلا إذا أدي بهما كونهما حقين إلى التواجد «على نفس الخط». وإذا لم تكن وجهة النظر الذاتية للروح، الدخول في صراع مع حق الشخصية أو مع حق آخر. وبالفعل، فكل حق يحتوي على تصور للحرية، والتي هي أعلى تعيين للروح، هذه الروح التي لا يتمتع كل ما يعتبر آخر بالنسبة لها بوجود جوهري. ولكن الصراع يضم وجها آخر : إنه مقيد، وتبعا لذلك فهو شيء تابع لعنصر آخر. إن حق روح العالم هو وحده مطلق وبدون حدود.

هيجل : مقتبس من : **حقوق الإنسان من سقراط إلى ماركس**
تأليف س. ماتون ـ ترجمة محمد الهلالي مرجع سابق الذكر ص ص : 68-69.

2. في انتقاد المفهوم

1.2- نَقْدُ المَفْهُومِ البُورْجْوَازِي لحُقُوقِ الإنْسَان

ماركس

يجري التمييز بين حقوق الإنسان وحقوق المواطن. من هو هذا الإنسان المتميز عن المواطن ؟ إنه ليس إلا عضو المجتمع البورجوازي، ولـمـذا يُسمى عضو المجتمع البورجوازي «إنساناً»، إنساناً وحسب، ولماذا تسمى حقوقه حقوق الإنسان ؟ بماذا يُفسر هذا الواقع ؟ بالعلاقة بين الدولة السياسية والمجتمع البورجوازي، بجوهر التحرر السياسي.

ولنلاحظ، بادىء بدء، واقع أن حقوق الإنسان، المتميزة عن حقوق المواطن، ليست إلا حقوق عضو المجتمع البورجوازي يعني الإنسان الأناني، الإنسان المفصول عن الإنسان وعن المتَّحد. وعبثاً ينادي أكثر الدساتير جذرية، دستور سنة 1793 : «المادة الثانية ـ إن هذه الحقوق (الحقوق الطبيعية، والتي لا يمكن فسخها) هي : المساواة، الحريّة، إلا من الملكية».

وفيم تقوم الحرية ؟ «المادة 6 ـ الحرية هي القدرة التي يملكها الإنسان، القدرة على أن يفعل كل ما لا يُضر بحقوق الآخرين». أو أيضاً، حسب وثيقة إعلان حقوق الإنسان الصادرة سنة 1791 «تقوم الحرية في استطاعة الإنسان أن يفعل كل ما لا يضر بالآخرين».

الحرية هي ـ إذن ـ الحق في القيام بكل ما لا يضر الآخرين. والحدود التي يستطيع كل إنسان أن يتحرك فيها دون أن يضرَّ الآخرين، مُحَددة بالقانون، كما أن الحد بين حَقْلين يُعينه وَتَد. ويتعلق الأمر بحرية الإنسان المنظور إليه كجوهر فرد منعزل، منطو على ذاته ولماذا لا يكون اليهودي، حسب رأي بوير، قابلاً لتلقي حقوق الإنسان ؟ «إنه ما بقي يهودياً، فالجوهر المحدود الذي يجعل منه يهودياً سوف يتغلب حتماً على الجوهر

الإنساني الذي كان ينبغي له أن يحقق الارتباط بوصفه إنساناً، بينه وبين سائر الناس»، ولكن حق الإنسان، أي الحرية، لا يرتكز على علاقات الإنسان بالإنسان، وإنما في الأصح، على انفصال الإنسان عن الإنسان. إنه الحق في هذا الانفصال، حق الفرد المحدود بذاته.

إن التطبيق العملي لحق الحريَّة إنما هو حق الملكية الفردية. ولكن فيم يقوم هذا الحق الأخير ؟

«حق الملكية إنما هو حق كل مواطن في التمتع والتصرّف وفق مشيئته بأمواله ومداخيله وبثمرة عمله وصناعته».

(دستور 1793 ـ المادة السادسة عشرة).

فحق الملكية هو ـ إذن ـ حق الإنسان في التمتع بثروته والتصرف بها وفق مشيئته، دون الاهتمام بسائر الناس، وبصورة مستقلة عن المجتمع ؛ إنه الحق في الأنانية، وهذه الحرية الفردية، مع تطبيقها، هي التي تؤلف أساس المجتمع البورجوازي. وهي تبيِّن لكل إنسان، في الإنسان الآخر، ليس تحقيق حريته، إنما تقييدها على الأصح. إنها تنادي باديء بدء، بحق الإنسان في «التمتع والتصرف وفق مشيئته بأمواله ومداخيله وثمرة عمله وصناعته».

وتبقى سائر حقوق الإنسان، المساواة والأمن.

ليس لكلمة مساواة هنا مدلول سياسي ؛ إنها ليست إلاّ المساواة في الحرية المُعرَّفة في سطور سابقة : إن كل إنسان معتبر في آن واحد، بمثابة ذرة مرتكزة على ذاتها. إن دستور 1795 يعين مدلول هذه المساواة «المادة الخامسة. إن المساواة تقوم في أن القانون واحد بالنسبة إلى الجميع، سواء حين يحمي أو حين يعاقب».

والأمن ؟ يقول دستور 1793. «المادة الثامنة. يقوم الأمن في الحماية التي يمنحها المجتمع لكل من أعضائه لحفظ حياته وحقوقه وملْكياته».

«إن الأمن هو أسمى مبدأ اجتماعي للمجتمع البورجوازي وهو مفهوم قوانين الشرطة : إن المجتمع بأسره ليس موجوداً لكي يضمن لكل من أعضائه حفظ حياته وحقوقه وملكياته. وإنما بهذا المعنى يُسمي هيغل المجتمع البورجوازي «دولة الحاجة والعقل».

إن مفهوم الأمن لا يكفي، بعد، لكي يسْمو المجتمع البورجوازي فوق أنانيته. فالأمن هو، بتعبير أصح، ضمان لأنانيته.

فليس ثمة ـ إذن ـ أي حق من حقوق الإنسان يتخطى الإنسان الأناني، الإنسان كما هو، عضو المجتمع البورجوازي، يعني فرداً مفصولاً عن المتَّحد، ومنطوياً على ذاته، ومنشغلا فقط بمصلحته الشخصية، ومستجيبا لتحكمه الفردي الخاص.

فالإنسان ليس منظوراً إليه، في هذه الحقوق، بمثابة كائن بشري اجتماعي؛ بل على العكس تماماً، فإن الحياة البشرية نفسها، أي المجتمع، تظهر بمثابة إطار خارجي عن الفرد، بمثابة تحديد حريته الأولية. والرابطة الوحيدة التي توحد بينهما، إنما هي الضرورة الطبيعية، حاجة المصلحة الخاصة، يعني ضرورة الاحتفاظ بملكيتها وشخصيتها الأنانيين.

وقد أصبح من الصعب تفسير كيف أن شعباً من الشعوب، تماما عند أخذه بالتحرر، وإسقاط جميع الحواجز بين مختلف أعضاء الشعب، وتأسيس متحد سياسي، ينادي بأبهة (1791) بحق الإنسان الأناني، المفصول عن مثيله وعن المتحد، بل ويعود إلى هذه المناداة في لحظة لا يستطيع فيها إنقاذ الوطن غير الإخلاص الأعظم بطولة، ويكون ـ إذن ـ مطلوبا بصورة ملحة، في لحظة كانت فيها تضحية جميع منافع البورجوازي مطروحة على بساط البحث، وحيث الأنانية يجب أن يعاقب عليها كجريمة (1793). وتصبح المسألة أكثر غموضاً وإبهاماً حين نلاحظ أن التحرر السياسي يجعل من المتحد السياسي، من المتحد المدني، مجرد وسيلة عليها أن تخدم لحفظ حقوق الإنسان هذه المزعومة، وأن المواطن يُنادي به ـ إذن ـ خادماً «للإنسان» الأناني، وأن الدائرة التي يعمل فيها الإنسان بصفته كائناً اجتماعيا، تتدنى إلى ما دون الدائرة حيث يعمل بوصفه كائنا جزئياً، وأخيراً أن الإنسان من حيث هو بورجوازي، وليس الإنسان من حيث هو مواطن، هو المعتبر بمثابة إنسان حقيقي صحيح.

«إن غاية كل تجمع سياسي هي الحفاظ على حقوق الإنسان الطبيعية التي لا يمكن إلغاؤها..» (إعلان ـ ...، 1971 ـ المادة الثانية ـ «تقام الحكومة لتضمن للإنسان التمتع بحقوقه الطبيعية التي لا يمكن إبطالها». (إعلان ـ 1793 ـ المادة الأولى). إذن فالحياة السياسية، حتى في عهود حماستها التي

ما تزل فتية، والتي تدفعها قوة الشروف إلى حدها الأقصى، تعلن أنها ليست إلا مجرد وسيلة، وأن غايتها هي حياة المجتمع البورجوازي. صحيح أن نشاطها العملي الثوري متناقض تناقضا فاضحاً مع نظريتها. مثلاً، على حين أن الأمن يُعْلَن حقاً من حقوق الإنسان، فإن خرق سرية المراسلة وضع موضع التطبيق. وعلى حين «إن الحرية غير المحدودة للصحافة» هي مضمونة (إعلان - 1793 - المادة 122) بوصفها نتيجة مترتبة على الحق بالحرية الفردية، فإن حرية الصحافة قُضي عليها قضاء تاماً ذلك «لأن حرية الصحافة يجب أن لا يسمح بها حين تمس الحرية العامة». (روبسبيير الشاب ـ التاريخ البرلماني للثورة الفرنسية. بقلم «روشيز» و«رو» الجزء الثامن والعشرون، ص 135). وهكذا معناه القول : إن الحق بالحرية يكف عن أن يكون حقاً، منذ أن يدخل في منازعة مع الحياة السياسية، على حين أن هذه، من الناحية النظرية، ليست إلا الضمانة لحقوق الإنسان، لحقوق الإنسان الفردي، ويجب إذن أن تُعلّق منذ أن تصبح متناقضة مع غايتها، حقوق الإنسان هذه. ولكن التطبيق ليس إلا الشواذ، والنظرية هي القاعدة، وحتى حين يراد اعتبار النشاط العملي الثوري بمثابة الوضع الصحيح للعلاقة، يبقى دائماً من الواجب حل هذه القضية : لماذا انقلبت هذه العلاقة، في ذهن المحورين السياسيين، رأساً على عقب، فالغاية أصبحت تبدو وسيلة، والوسيلة غاية ؟ إن خداع النظر هذا في ضميرهم سوف يبقى دائما هو المشكلة نفسها، ولكن من ناحية نفسية ونظرية.

إن إنشاء الدولة السياسية وانحلال المجتمع البورجوازي إلى أفراد مستقلين، تضبط الحقوق علاقاتهم، كما كانت علاقات الطوائف المهنية. و«الجوراندات» Jurandes مضبوطة بالامتيازات، كما بعمل واحد هو نفسه. فالإنسان كما هو عضو المجتمع البورجوزي، الإنسان غير السياسي، يظهر بالضرورة بمثابة الإنسان الطبيعي. وتتخذ حقوق الإنسان مظهر حقوق طبيعية ذلك لأن النشاط الواعي يتركز في العمل السياسي، إن الإنسان الأناني هو النتيجة السلبية، المعينة ببساطة، للمجتمع المفكك، وهو غاية التأكيد المباشر، يعني إذن أنه غاية طبيعية. إن الثورة السياسية تفكك الحياة البورجوازية إلى عناصرها. دون أن تُحْدث الثورة في هذه العناصر نفسها وتخضعها للنقد، فهي ـ أي الثورة السياسية ـ بالنسبة إلى

المجتمع البورجوازي، إلى عالم الحاجات، والعمل، والمنافع الخاصة، والحق الخاص، مثلما هي بالنسبة إلى أساس وجودها، مثل نسبتها إلى فرضية لا تقتضي الاثبات، إذن، مثل نسبتها إلى أساسها الطبيعي. وأخيراً، فالإنسان، كما هو، عضو المجتمع البورجوازي هو معتبر بمثابة الإنسان بالمعنى الدقيق للكلمة، الإنسان يتعارض مع المواطن، ذلك لأنه الإنسان في وجوده المباشر، المحسوس والفردي. على حين أن الإنسان السياسي ليس إلا الإنسان المجرد، المصطنع، الإنسان من حيث هو شخص رمزي، معنوي. والإنسان الحقيقي لا يتعرّف إليه إلا في شكل الفرد الأناني، والإنسان الواقعي في شكل المواطن المجرد.

يصف لنا روسو وصفاً رائعاً هذا التجريد للإنسان السياسي فيقول: «إن ذلك الذي يجرؤ على الشروع بوضع الشرائع لشعب من الشعوب، عليه أن يحس بإمكانية تغيير الطبيعة البشرية، إذ صح التعبير، وتحويل كل فرد، الذي هو من ذاته كل كامل ومتضامن جزئيا مع كل أكبر، يتلقى منه هذا الفرد، بمعنى من المعاني، حياته وكائنه، وإحلال وجود جزئي ومعنوي محل الوجود الجسدي المستقل. وعليه أن ينزع من الإنسان قواه الخاصة ليمنحه قوى غريبة عنه وقوى لا يستطيع استخدامها دون معونة الآخرين». (العقد الاجتماعي ـ الكتاب الثاني).

إن كل تحرير ليس إلا إعادة العالم الإنساني، والعلاقات الإنسانية إلى الإنسان ذاته.

الانعتاق السياسي، إنما هو تحويل الإنسان، من جهة، إلى عضو من أعضاء المجتمع البورجوازي، إلى فرد أناني مستقل، ومن جهة أخرى، إلى مواطن، إلي شخص معنوي.

ولا يتحقق التحرر الإنساني إلا حين يقرّ الإنسان قواه الخاصة بوصفها قوى اجتماعية، وحين يُنظمها ولا يعود يفصل عنه ـ إذن ـ القوة الاجتماعية في شكل قوة ساسية.

ك. ماركس: **المسألة اليهودية** ـ دار مكتبة الجيل، بيروت ص: 40-50.

2.2- الحَقُّ والقُوَّةُ

فـرويـد

إنك تبدأ بالعلاقة بين الحق والقوة. ولا يمكن أن يقوم شك في أن هذه هي نقطة البداية الصحيحة لبحثنا. ولكن هل لي أن أستعيض عن كلمة «القوة» بكلمة «العنف» الأجسر والأكثر فظاظة ؟ إن الحق والعنف يبدوان لنا اليوم كنقيضين. وعلى ذلك فإنه يمكن أن نبين بسهولة أن الواحد منهما نشأ عن الآخر ؛ وإذا ما عدنا إلى البدايات الأولى ورأينا كيف حدث هذا لأول مرة، لحلت المشكلة بسهولة. وعليك أن تسامحني إذا ما بررت فيما هو آت بالأساس المألوف والمقبول عامة كما لو كان جديدا، ولكن هذا أمر يتطلبه تسلسل حجتي.

إنه لمبدأ عام ـ إذن ـ أن صراعات المصالح بين الناس تسوى باستخدام العنف. وهذا صحيح بالنسبة للمملكة الحيوانية بأسرها، وهي المملكة التي لا يملك الناس استبعاد أنفسهم منها. وفي حالة البشر تحدث أيضا ـ بلا شك ـ صراعات في الرأي قد تصل إلى أعلى نقطة من التجريد وتبدو أنها تتطلب نوعا آخر من الأساسيب لتسويتها. وهذا ـ على أي حال ـ تعقيد لاحق. فكبداية ـ في قطيع بشري صغير ـ كانت القوة العضلية الأكثر تفوقا هي التي تقرر من يملك الأشياء وإرادة من هي التي تسود. وسريعا ما أضيفت إلى القوة العضلية واستعيض عنها باستخدام الأدوات : فالفائز هو من يملك الأسلحة الأفضل أو من يستخدمها بطريقة أكثر مهارة. ومن اللحظة التي أدخلت فيها الأسلحة بدأ التفوق العقلي فعلا يحل محل القوة العضلية الغاشمة ؛ ولكن الغرض النهائي من القتال بقي كما هو ـ كان لابد من إجبار طرف أو آخر على التخلي عن طلبه أو عن اعتراضه بفعل الدمار الذي يلحق به وبفعل شل قوته. وكان هذا الغرض يتحقق بالكامل إذا أباد عنف المنتصر خصمه بصفة نهائية، أي بعبارة أخرى قتله. وكان لهذا ميزتان : إنه لا يستطيع أن يجدد معارضته، وأن مصيره يردع الآخرين عن أن يحذوا حذوه. وبالإضافة إلى هذا فإن قتل عدو كان يشبع ميلا غريزيا سيتعين علي أن أذكره فيما بعد. ويمكن أن تواجه نية القتل بفكرة أن العدو

يمكن أن يستخدم في إنجاز خدمات مفيدة إذا ترك حيا في حالة خوف. وفي تلك الحالة كان عنف المنتصر قانعا بإخضاع العدو بدلا من قتله. كان يتعين على المنتصر أن يعالج تعطش خصمه المهزوم إلى الانتقام وأن يضحي بجانب من أمنه.

تلك إذن كانت الحالة الأصلية للأمور : سيطرة من جانب أي من يملك القوة الأكبر ـ سيطرة بواسطة العنف الغاشم أو العنف يعززه العقل. وكما نعرف فإن هذه القاعدة تبدلت في مسار الارتقاء. فقد كان هناك طريق أفضى من العنف إلى الحق أو القانون. فماذا كان ذلك الطريق ؟ اعتقادي أنه كان هناك طريق واحد : الطريق الذي أفضت إليه حقيقة أن القوة المتفوقة لفرد واحد يمكن منافستها باتحاد قوى ضعيفة متعددة. «الاتحاد قوة». وقد أمكن كسر العنف بالاتحاد، وأصبحت قوة أولئك الذين اتحدوا هي التي تمثل القانون على النقيض من عنف الفرد الواحد. وهكذا نرى أن الحق هو قوة جماعة. ولكنه لا يزال عنفا مستعدا لأن يوجه ضد أي فرد يقاومه ؛ وهو يعمل بالأساليب نفسها ويسعى إلى الأغراض عينها. ويمكن الاختلاف الحقيقي الوحيد في حقيقة أن ما يسود لم يعد عنف فرد وإنما عنف جماعة. ولكن حتى يتم فعلا الانتقال من العنف إلى هذا الحق أو العدل الجديد لابد من تحقق شرط سيكولوجي واحد. فلابد أن يكون اتحاد الأغلبية اتحادا مستقرا وثابتا. إما إذا تم فحسب بغرض ضرب فرد واحد مسيطر ثم حل بعد هزيمته، فإنه لا يكون قد حقق شيئا. فإن الشخص التالي الذي سيجد في نفسه تفوقا في القوة سيسعى مرة أخرى لفرض سيطرته بالعنف وتتكرر اللعبة إلى ما لا نهاية. فلا بد من وضع ترتيبات لتوقع مخاطرة التمرد، ولا بد من تأسيس سلطات لمراقبة مراعاة تلك الترتيبات ـ أي القوانين ـ وللإشراف على تنفيذ إجراءات العنف المشروعة. واعتراف جماعة بمصالح كهذه يفضي إلى نمو الروابط العاطفية بين أعضاء مجموعة متحدة من الناس ـ مشاعر الوحدة التي هي المصدر الحقيقي لقوتها.

فرويد : **أفكار لأزمنة الحرب والموت.**

ترجمة : سمير كرم. بيروت ـ دار الطليعة، 1977. ص. 4-46.

3.2- الحَقُّ والصُورَةُ الغَائِيّةُ لِلْعَالَمِ

غرتيوزن

إذا حاولنا ولو قليلاً إدخال فكرة الحق هذه في تصور أشمل للعالم فإن الحق الطبيعي يبدو وكأن غوره الميتافيزيائي هو الرؤيا الغائية للطبيعة مثلما تشكلت في القرن الثامن عشر. إنها شعور الإنسان بانسجامه مع كل ممتلئ حسناً وجمالاً، أي بانسجامه مع الطبيعة، وأنه، كإنسان، ملك لهذه الطبيعة ؛ إنها سعادة الإنسان في أن يجد يوما لدى كل فرد الحس الموجود في الكل ؛ إنها الطبيعة المتصورة في جمالها، وفي ما تعرض علينا من مناظرها، وفي الغايات التي تسعى إليها والتي تلاقيها عندما نحلل بنية أعمالها ونتعلم كيف نعرفها. إنها الحياة في الطبيعة، ومع الطبيعة، بمفهومها كطبيعة سوية خيرة في ذاتها، استثناء من كل طبيعة أخرى. وإنه الإنسان الذي حددته الطبيعة والذي يحيا الحياة التي ترشده إليها، ويعيش بصورة طبيعية محققاً في إنسانية شيئا مما هو جوهري، موافق للعقل، جميل وفي هذا نجد الصورة التي كان يرسمها رجال الثورة عن العالم، في وحدانيتها. إن كل شيء يتجسد، بفعل الطبيعة، في مجموع مليء بالحس ومتجه إلى غاية محدودة تدل عليها جميع أجزائه. هكذا استمد فولتير من مذهب نيوتن ومن القوانين التي تنظم السماء ذات النجوم فكرة عقل أسمى وفكرة مهندس أعظم ؛ وهكذا آمن روسو بالانسجام بين جميع مخلوقات الكون وحلم إدخال الإنسان في هذا الانسجام، وهكذا كان مشهد الطبيعة يضعه في حالات من النشوة، وهكذا كان يدرس علم النبات كي يفهم الطبيعة في تفاصيل منتجاتها ؛ وهكذا بذل بوفون جهده في فهم الأفعال وردود الفعل التي تحدث في الكل، وأراد أن يضع الإنسان في موضعه من حقب الطبيعة وأن ينظم الجنس البشري في نظام الكائنات الحية. إن الطبيعة هي المقصودة دوما. ولكن سواء أنظرنا إليها من حيث عظمتها أو من حيث جمالها، أم توقعنا أن نكتشف فيها تعبيراً عن فكر حليم فإنها تُفهم دوماً على أنها تشتمل الكل وتعطي كل شيء معنى. وإن حدود هذا التصور للطبيعة هي الحدود التي تفرضها وجهة النظر الغائبة.

إننا لنعلم إذن بوجُود عالم مليء بالمعنى والجمال. إننا نراه ونحدد تجربتنا معه دوماً. لكن هذا لا يصح إلا بالنسبة إلى الطبيعة، أما حياة الناس فهي على العكس، مجردة من كل معنى وليس فيها شيء من النظامية التي نشهدها في السماء ذات النجوم، وفي النبات، وفي طبيعة الإنسان نفسها. هذه الحياة ليست موافقة للطبيعة، إنها منافية للطبيعة، وهي مناقضة لطبيعة الإنسان، ومن هنا فهي مناقضة للنظامية الغائية لنظام أسمى مما عليه نظامية الطبيعة بأكملها، والتي ينبغي أن توجد في كيان الإنسان.

ففي الكون إذن، من جهة، شيء معقول نلاحظ وجوده، ونكتشفه حولنا وفي ذواتنا، ومن جهة أخرى شيء خلقي، غير معقول هو حياتنا، الحياة البشرية.

هذا التصور لخُلق الحياة البشرية ولما بينها وبين نظامية الكون من تضاد، كان قد لقي تعبيراً عنه في نهاية القرن السابع عشر، ولكن كان لنظامية الكون حينذاك طابع رياضي ميكانيكي ظل غريبا عن مجرى الحياة البشرية. أما في القرن الثامن عشر حين أصبحت ملاحظة الطبيعة مورفولوجية وصفية، وحين غدت لعلم الحيوان والنبات أهمية خاصة، وحين انطلق العلماء من الدراسة المحسوسة للكائنات العضوية منظوراً إليها في جزئيات بنيتها وفي وظائفها، فقد نشأت علاقة أخرى بين الطبيعة والحياة البشرية. ولئن كانوا في القرن السابع عشر يتصورون الإنسان على أنه جزء من الكون فذلك لأنهم كانوا يرون أن جسده كان كسائر الأجساد خاضعاً للقوانين الفيزيائية والميكانيكية التي تنظم الكون. أما في القرن الثامن عشر فقد أصبحت الصلة بين الإنسان والكون صلة صميمة أكثر من ذي قبل، فالإنسان بفعل وظائفه الحيوية، وبفعل حاجاته وغرائزه، وبفعل تركيبه ذاته، إنما ينتمي إلى الطبيعة، ولم تعد الطبيعة شيئا خارجا عنه، كما لم تعد غريبة عنه في نظاميتها الآلية الرياضية الخالصة. إنها تعمل فيه بغاية محددة، وهي في الوقت نفسه العالم كما يراه، العالم الذي يعيش فيه والذي نظم فيه كل شيء وفق نظام منطقي. وهي لم تعد تلك المجموعة من القوى المجردة التي لا يمكن فهمها إلا في صيغ رياضية. إنها لم تعد آلة ديكارت، بل غدت شيئا حيا يحس به الإنسان بشكل مباشر. وبهذا الانطلاق من

معطيات حية محسوسة راحت فكرتنا عن الطبيعة تزداد توسعاً وتتضمن دوماً مزيداً من الأشياء. لقد أصبحت الطبيعة ذاك الشيء الذي يعطي كل شيء معنى وغاية، فكأنما هي الموجود وهي المفروض، وصرنا نفهمها على أنها الأمر العادي، وعلى أنها الواقعة التي لا يسعنا إلا أن نلحظ وجودها وعلى أنها شيء موجود في الواقع : السماء، والعالم حولنا، والإنسان في هذا العالم. إنها الشيء الذي يحمل في ذاته تحديده وغايته، الشيء الذي يجب أن يكون والذي يجب أن يعيش بصورة معينة لأن ذلك هو مصيره. وعندما نسأل كيف كوّنت هذه الخليقة فإن هذا يستلزم أن نسأل إلى أي شيء هي صائرة ومن أجل أية غاية خلقت هكذا ؟ يمكن للعلوم الطبيعية أن تدرك شيئاً من هذه الغاية التي تسعى إليها الطبيعة، ويمكننا أن ندركها بملاحظة الأشياء بهدوء وثقة. وإنها لتنكشف لنا في تأملنا الداخلي في ما نحن في الواقع. إنها المعطى، إنها الموجود في ذاته بالنسبة إلى ما هو صنعي، أو ظاهري فقط، إنها الحق والواقع، وإنها الشيء الذي يسعى إلى غايته والذي هو هكذا بكيانه، وما هو ثابت بالقياس إلى ما هو تحكمي خُلقي، متحول، غير محدد وعديم التجانس.

وهكذا يتخذ التناقض بين حياة البشر والطبيعة طابعاً مغايراً تماماً لما كان عليه، فلم نعد نتصور الكون على أنه خاضع لنظامية عقلانية مجردة خالصة نحاول عبثاً أن ندرك ما فيها من عناصر ضرورية لفهم الحياة الإنسانية، ولم يعد موضوع البحث هو الفكر الهندسي الذي لا يجد لنفسه مكاناً في مظاهر حياتنا المتنوعة، وإنما يدور البحث الآن حول نظامية غائية نجدها في كل حياة، حتى في حياة الطفل. إن التنظيم البشري يقوم على نفس القوانين التي تنظم الكون، وحسنا إذن أن نسأل عن كيفية تنظيم الإنسان وما هي استعداداته كي نستطيع معرفة «طبيعته» والغاية التي خلق من أجلها. وحينذاك يسوغ لنا أن نقول إن حياة البشر تسير خلافاً لطبيعتهم، لأنها ليست متلائمة معها، ثم هي لا تدخل في المخطط العام للطبيعة التي تناقض هذه الحياة أهدافها. ويمكننا أن نتمثل الإنسان الطبيعي بطرائق مختلفة، كأن نفكر مثلا في الطفل أو في الإنسان البدائي الذي كان لا يزال يعيش وفق شرائعه الخاصة. لكن هذه التصورات ليست أبداً إلا تصورات

محسوسة لفكرة أساسية لابد من العودة إليها، فالمراد هو العثور على الإنسان كما صنعته الطبيعة، الإنسان الذي تتجاوب نظاميته الداخلية مع الغايات التي تسعى إليها الطبيعة، وعندئذ يعرض لنا سؤال جديد هو : هل أتاح تطور التاريخ حتى الآن للبشر أن أدوا رسالتهم الطبيعية ؟ وهل تطابق الحال التي يحيا فيها البشر اليوم طبيعتهم ؟ ـ كلا، فهم لا يستطيعون استخدام الملكات التي حبتهم إياها الطبيعة، ولم يستطيعوا حتى الآن الانتفاع بعقلهم، وأقيمت العقبات في طريق غريزتهم للبقاء، وسخرت مواهبهم الطبيعية لخدمة الآخرين، فلقد حلت نظامية غريبة عن الإنسان محل نظامية الطبيعة التي تضم الإنسان والمواهب التي منحته إياها، فلابد من إعادة الإنسان إلى الجملة الغائية للطبيعة.

تتجلى غائية الطبيعة في مخلوقاتها الجزئية، وتعبر عن نفسها في الإنسان، وليس من الضروري أن نستنتج من الغاية التي يسعى إليها لكون الغاية التي يهدف إليها الإنسان، فهذه الغاية موجودة والإنسان في وقت معاً. ولئن كان للإنسان حاجات ووسائل لتحقيقها أيضا فليس هذا التوافق من قبيل الصدفة، أما إلى أي حد يستلزم هذا الأمر توافقات أخرى ويتيح استشفاف مجموعات غائية أوسع نطاقاً فهذه مسألة أخرى وليس المهم هنا أن نعرف إلى أي حد يمكن توسيع الصفة الغائية للطبيعة، ولا ما إذا كان ينبغي الزعم بأنه ما من شيء يوجد إلا تبعاً للإنسان، كما أنه ليس المراد تفسير جميع التفاصيل بوجهة نظر غائية وإقامة الدليل على أن كل شيء جزئي يطابق غاية ما. إن ما نريد تقريره هو أن في مخلوقات الطبيعة غائية فطرية. ومن الطبيعي أننا نستطيع الرجوع إلى أصل هذه الغائية وأن نعزوها إلى قدرة سامية، إلى الله. كما أن في وسعنا محاولة تحديد غايتها النهائية، وأن نحاول كذلك أن نكتشف في كل فرد ميلاً إلى غاية تتخطاه، وأن نستند إليها لإقامة علاقات بين الكائنات. لكن هذا السؤال الموجه بهذا الشكل لا علاقة له بالسؤال الباحث في التنظيم الغائي في ذاته لإحدى مخلوقات الطبيعة ولا سيما الإنسان. فإذا قلت أن للإنسان حاجات وأن له وسائل لقضائها، وأن هناك علاقة غائية بين هذه وتلك، فإني لا أقصد بذلك أن يكون قضاء هذه الحاجات غاية، أو أن يقوم بين الأفراد ـ كما يؤكد الفيزيوقراطيون ـ اتفاق

موجه في هذا الاتجاه ناجم عما في وسع كل فرد أن يفعله. يزعم الفيزيوقراطيون في الواقع أن المجتمعات البشرية تتناسب مع نظام طبيعي وأن الطبيعة قد جعلت للناس مصيرا أن يعيشوا جماعة، وأن كل فرد يحقق هذا المصير في ذاته باتباعه الغايات التي تستلزمها طبيعته الخاصة. ولهذا يطالب الفيزيوقراطيون بالحرية لكل فرد كما يمكن تحقيق النظام الاجتماعي السري والمذهب الاقتصادي الذي تريده الطبيعة. ولقد كان لهذه النظرة أثرها أثناء الثورة الفرنسية لكنها لم تكن تؤلف فكرتها الغائية الأساسية، فهذه الفكرة تتصور الإنسان على أنه كل توجهه بنيته في اتجاه محدد، وبما أنه قد وجد في عالم يسعى إلى غايات أسمى من غاياته، فهو يدع هذا العالم يؤثر فيه، وينتظم فيه بشكل ما وهو يقوم بالدور الذي عينته له الطبيعة.

لكن ها هو الإنسان يدخل في تناقض مع طبيعته الخاصة. ويمكننا تفسير ذلك على النحو التالي : إن وظائف الإنسان العضوية مخصصة لبقائه. والحال أن الإنسان قد يجد نفسه في أوضاع يستحيل عليه فيها أن يحفظ بقاءه وهذا لا يعني أن هذه الوظائف العضوية لم تعد موجهة إلى حفظ بقائه، ولكنه يعني ببساطة أن الإنسان موجود في حالة مناقضة للطبيعة. وهذا لا ينهض دليلاً في شيء ضد التركيب الغائي الذي هو تركيبه، ويكفي أن نخلق حالة مناسبة للإنسان وأن نحول دون أي مسّ بطبيعته كما يحيا وفق طبيعته ويؤدي رسالته. وهذا التركيب الغائي ملازم للإنسان، وهو مشترك بين جميع الناس. إن للإنسان بوجه عام حاجات وطاقات، وهو قادر على أن يريد وأن يفكر، هذا يثبت أنه مركب من أجل السعي إلى غايات معينة. وهذه العلاقة الغائية التي تنشئها الطبيعة بين وظائفه مستقلة عما قد يكون من فوارق بين هذه الوظائف من شخص إلى آخر. فما هي إذن المطالب التي يحق للإنسان أن يطالب بها ؟ ينبغي أن يتاح لكل فرد أن يحيا وفق تركيبه وبحسب الغاية التي توجه إليها الطبيعة، أي أنه يجب أن يكون كل فرد حراً.

وهنا يمكننا أن نتبين العلاقات القائمة بين النظرة الغائية ونظرة الحقوق، فليس الحق سوى التعبير عن الاستعدادات الغائية التي أنعمت بها الطبيعة على جميع الناس، وعن حاجات الإنسان الداخلية. إنه طريقة لفهم مصير البشرية كما أنه محاولة لتحقيق هذا المصير في جماعة ما من أجل كل إنسان فيها.

إن طبيعتي تدعوني إلى العمل، فمن حقي إذن أن أعمل، وقد اكتسب الإنسان، بوصفه هذا، قيمة نهائية. ولقد أعطي لما هو إنساني بحث وللمظاهر البشرية المعنى الذي يستلزمه السعي وراء غاية، وهذه النظامية الداخلية وجدت تعبيراً عنها في الحقوق التي بفضلها سيكون لها بعد الآن الصيغة التي يمكن أن تتطور ضمنها بحرية، فإذا طالبت لكل إنسان بحقه في سد حاجاته وفي الانتفاع بطاقاته وفي حرية إرادته، فإني لا أطلب أكثر من أن تتحقق النظامية الداخلية التي تسعى في كل إنسان إلى غايات معينة. وإذا خلقت نظاماً اجتماعياً يضمن لجميع المواطنين على السواء حرية ممارسة حقوقهم فإني لا أفعل أكثر من إيجاد الوسيلة لتحقيق الغاية التي وجدت مع طبيعة الإنسان. وهكذا يتحد الحق والغاية التي تنشدها الطبيعة.

أولية الحق على كل تصور للإنسان :

إن التصور الغائي، والإيمان بالطبيعة، وبالإنسان كما صنعته الطبيعة هو إذن أساس فكرة الحق أثناء الثورة. ولكن أمتن ما في هذا المركب هو فكرة الحق التي، بما هي عليه من تلاحم ذاتي، ستبقى من الآن فصاعداً عبر مجرى التاريخ خميرة ثورية في فكر بني الإنسان. إن الفكرة القائلة بأننا نعمل في اتجاه نظامية غائية شاملة، وأن مقتضيات الطبيعة هي التي نناضل من أجلها إلى حد ما، وأن ما تطالب به ليس تعسفاً وإنما له أساسه في طبيعة الإنسان، إن هذا كله يتضمن عنصراً عاطفياً. ولذا قد يكون عسيراً أن نحدد كيف تتمثل هذه النظامية الداخلية الطبيعية في الإنسان، وكيف يجعل كل فرد طبيعة الإنسان محسوسة ويشعر بها في ذاته. وكان في وسعنا أن نتصور الإنسان على طريقة روسو مخلوقاً حساساً وكأنه ذاهب أبداً بكليته مع نفسه، أو أن نرى فيه على غرار فلاسفة القرن الثامن عشر كائناً عاقلاً يتمتع بطاقات قابلة لنمو غير محدد، يمكننا أخيراً ألا ننظر إليه إلا بحسب حاجاته الطبيعية، إذا انطلقنا من نظرة تغمرها الحواس. لقد كان يراد الحفاظ على التعاريف المتنوعة التي أعطاها القرن الثامن عشر طبيعة الإنسان، وألا نحدد إمكانات فهمه سواء أكانت من نوع عاطفي أم عقلي. وما كان للإنسان كما خلقته الطبيعة، أن يظل فكرة جوفاء مجردة، وكان لابد من السعي إلى اكتشاف الإنسان وما كان من إنساني نوعي والغاية التي قصدت إليها الطبيعة من خلقه.

لكن هذا الإيمان بالإنسان ما كان له أن يصاغ بشكل عقيدة. إن ما هو ثابت بصورة نهائية هو أن للإنسان حقوقا لأنه إنسان، وأنه يجب أن يكون حراً، وأن يتساوى في الحقوق مع أي إنسان آخر. أما فيما عدا ذلك فقد اقتصر على البحث عن قاعدة عاطفية وصور حسية وحجج توضح فكرة الحق وتمنحها الحياة بأن تدخلها في مجموع شامل أوسع نطاقاً.

إن الحق، بوصفه هذا، يحدد صفة الإنسان. إنه ينظر إلى الإنسان على أنه واقعة، على أنه المعطى العام الموجود في كل إنسان. وبما أنه ينظر إليه كحائز للحقوق ويمنحه قيمة قانونية ويسبغ على أفعاله صفة قانونية، فهو يقبل جميع التفسيرات لما هو إنساني نوعياً. وقلما يهمنا ما قد يكون عليه الإنسان، أو الطريقة التي نتصوره بها، فالمهم أن له حقوقاً. إن التفسيرات التي تعطيها الطبيعة البشرية يمكن أن تتبدل، أما تصور الإنسان بوصفه موضوعاً للحقوق فهو أمر ثابت. وفي الحقيقة إنني عندما أطالب بالحرية للإنسان أستطيع الاعتقاد بأنه وهو يعمل وفق إرادته، إنما يسعى إلى غاية وأستطيع أن أقول لنفسي إن لهذا معنى، وأن الطبيعة قد أعدت الإنسان لأن يكون حراً. تلك هي شهادة الإيمان بالثورة الفرنسية. لكن الشعور بالحق يذهب إلى أبعد من جميع هذه الاعتبارات، فهو لا يُعنى بمعرفة ما إذا كانت فعالية فرد ما مناسبة للغاية التي عينتها له الطبيعة، بل ينظر إليه في دائرة حقوقه الشخصية، وقلما يهمه أن تكون أفعال الفرد في هذه الدائرة مطابقة لغاية ما، فهي مشروعة ولها سبب وجود من الناحية الحقوقية لمجرد أنها من دائرة الحقوق. إن ما نعطي الإنسان بوصفه هذا، من قيمة أو معنى، قد يساهم في تمتين فكرة استقلاله كما تفهمها الحقوق. وشعور الإنسان هذا بقيمته شرط ضروري لما سيكون له من شعور بحقه. إلا أن المطالبة بالحق ستنتهي إلى أن توجد بذاتها وإلى أن تؤكد نفسها بصفتها هذه. وإن شعور الإنسان بذاته لن يلاقي التعبير الثوري عنه إلا في الصورة التي ستتخذها مطالبه الحقوقية.

إعلان حقوق الإنسان :

هذه إذن هي الحقوق التي كان لابد من صياغتها بشكل واضح نهائي، وهذا ما تكفل به إعلان حقوق الإنسان والمواطن. فقد صار الناس يعرفون

الآن إلى أي شيء يهدفون ولماذا يناضلون. فعلي كل امرئ أن يعرف ما هي حقوقه، وأن يعرف أن الحقوق التي صيغت في هذا الإعلان هي حقوقه، إذ أن ما ورد في هذا الإعلان يعرفه كل فرد ويجده في ذاته شريطة أن يفكر ولو قليلاً. ولابد لإعلان الحقوق من أن يتخذ أساساً لجميع المنشآت الحقوقية اللاحقة ولإقامة الدولة الجديدة، ذلك أن علينا قبل الشروع في إيجاد تنظيم اجتماعي جديد أن نثبت بوضوح ما هي حقوقنا. إن الحرية والمساواة لم تعودا تبدوان كمثل عليا أو أوهام. إنهما حقان منحناهما وتوطدا على أنهما بشكل عام ملازمان للإنسان، فلا يمكن سلبنا إياهما كما لا يمكن أن يأتي عليهما النسيان من جديد. لقد انقضت عهود الاضطهاد والآلاف من السنين التي كان يخيم فيها الظلم والشقاء. ولئن كانت شعوب بأكملها، وآلاف من الناس قد خضعوا إلى استبداد بعض الأفراد وتحملوا بصبر هذا الظلم كله فإن لذلك سبباً وحيداً هو أنهم لم يكونوا يعرفون حقوقهم. ويكفي أن نبين للناس ما هي حقوقهم كي لا يعودوا يطيقون العيش بالشكل الذي عاشوه حتى الآن، وعندئذ قد ينشأ، كما يرى بارير Barére إعلان لحقوق الإنسان يصلح لجميع شعوب الأرض التي أنعشها شعورها بحريتها الجديدة. وسيقوم إعلان حقوق الإنسان يسود الأرض مثلما تنظم الكون قوانين الطبيعة ؛ إنه سيكون الإنجيل الجديد، إنجيل البشرية جمعاء. وكما أن لكل فرد حقوقه، وهو يعرفها، كذلك ينبغي لإعلان حقوق الإنسان أن يعلن حقوق جميع البشر، حقوق كل إنسان، حقوق بني الإنسان عامة، ويجب أن تصبح هذه الحقوق أبجدية الأطفال، وأن تدرس في المدارس، وأن ينادي بها المنادون في الساحة العامة علي أصوات الأبواق، وأن يتلوها الكهنة من على منابرهم، وأن توزع في الأسواق على أوراق منفردة، وأن تستقر في المحفوظات، وتلصق بأمر من البلديات على جدران المدن والقرى جميعا، حينئذ يعرف أصغر مواطن حقوقه، ويعرف كل فرد ما إذا كان قد ألحق به ظلم أم لا، ويكون لدى كل فرد المعيار الذي يتيح له أن يقدر قيمة جميع التدابير التي اتخذتها الدولة، وجميع القوانين، وتكون الأمة بأجمعها قادرة في كل لحظة أن تراجع مبادئ الحقوق بصدد كل قانون، وأن تستند إليها عند الحاجة للوقوف في وجه هذا القانون. إن الأمة، في شعورها بحقها الذي وجدت التعبير الجازم عنه في إعلان حقوق الإنسان، قد أصبحت سيدة القوانين.

إن إعلان حقوق الإنسان هو قانون النظرية الثورية، وربما أبقى الدستور، في بعض القوانين، تنازلات للظروف القائمة، إلا أن المطالبة الثورية لا تتزعزع مع ذلك، فقد وجدت صيغتها النهائية، ولم تكن قد أنصفت بعد. وتحدث أثناء الثورة دوماً حالات تتناقض فيها صور الحياة السياسية مع إعلان الحقوق. فنحن لم نصبح بعد أحراراً ومتساوين في الحقوق، ولم نحصل بعد على حق الاقتراع العام، ولا يزال في مستعمراتنا أرقاء، ولا يزال هناك أرستقراطيون يريدون أن يكونوا فوق الشعب، ولا يزال لنا ملك. تلك هي الاعتراضات التي سترفع الأصوات بها فيما بعد. إن إعلان الحقوق وفي المبادئ الأساسية التي يرسخها بصورة نهائية، منطقاً داخلياً إذا شئت يؤدي إلى نتائج متزايدة في ثوريتها.

يتضمن إعلان الحقوق مبادئ حقوقية متنوعة جداً، لكن **الحرية والمساواة** تبقيان الفكرتين الأساسيتين فيه، وقد لاحظت الجمعية التأسيسية أنهما انتشرتا في كل المملكة وتسربتا إلى جميع طبقات المجتمع. إنهما يوجزان أكثر فأكثر جميع الحقوق الأخرى للإنسان والمواطن. وموضوعنا الآن هو أن نعرف كيف نتوصل إلى إنشاء حقوق وضعية بموجب مبادئ الحق الطبيعي، وكيف نصل إلى فهم الحياة المشتركة لمواطني دولة، وأن نحترم في الوقت نفسه ما لكل فرد منهم من حرية ومن مساواة في الحقوق بمقتضى الحقوق الطبيعية.

برنارد غريتويزن : «**فلسفة الثورة الفرنسية**»، منشورات عويدات، بيروت 1982، ص : 144-153.

4.2- الحَقُّ والوَاجِبُ صِنْوَانِ

ف. كـوزان

ليس لي إزاء الأشياء إلا حقوق، وليس لي إزاء نفسي إلا واجبات ؛ أما إزاءك أنت، فلي حقوق وعلي واجبات تتمخض عن المبدأ ذاته. فواجبي أن أحترمك هو حقي في احترامك ؛ وبالعكس فإن واجباتك نحوي هي حقوقي عليه. فلا أنت ولا أنا لنا حقوق على بعضها، غير أن واجبنا المتبادل هو أن يحترم أحدنا الآخر.

لا ينبغي أن نخلط الحق بالقوة. فإمكان الكائن أن يتوفر على قوة عظمى، كقوة العاصفة أو الصاعقة أي إحدى القوى الطبيعية ؛ إذا لم يؤازرها بالحرية فإنه لن يكون إلا شيئا مرعبا، ولن يكون شخصا، ولن يتمتع بالحقوق. بإمكانه أن يبث الرعب الشديد ؛ إلا أنه لن يكون له الحق في أن يُحترم. وليس علينا نحوه واجبات.

الواجب والحق صنوان. يتولدان عن أم واحدة هي الحرية. وهما يولدان في اللحظة نفسها ويتطوران ويزولان معا.

بإمكاننا أن نقول إن الحق والواجب ليسا إلا شيئاً واحداً، وإنهما كائن واحد ينظر إليه من جهتين مختلفتين.

Victor Cousin : "Justice et charité", Paris 1848, p. 21, c ité in : **Les grandes questions de la philosophie du droit**. S. Goyord-Fabre, R. Sève. PUF, 1986, pp : 275-276.

5.2- الْوَجْهُ الْمَوْضُوعِيّ لِلْحَقّ

ليون دوغي

ولكن في الوقت ذاته قامت منظومة جديدة على أساس مغاير في المجتمعات الأمريكية والأوروبية التي بلغت مستوى الحضارة نفسه.

تعتمد المنظومة الحقوقية الجديدة والمغايرة التي نشأت في المجتمعات الأمريكية والأوربية التي بلغت مستوى حضاريا كبيرا، مفهوما واقعيا قضى، شيئا فشيئا، على المفهوم الميتافيزيقي للحق الذاتي، وذلك هو مفهوم الوظيفة الاجتماعية. فللإنسان الفرد حقوق، مثله مثل الجماعة. بيد أن لكل فرد في المجتمع وظيفة يناط بها، ومهمة يؤديها. وذلك هو الأساس الذي تقوم عليه قاعدة الحق الذي يفرض نفسه على الجميع، الصغير والكبير، الحاكم والمحكوم. وهذا المفهوم واقعي اجتماعي يغير المفهوم القانوني السابق رأسا على عقب. وسأتناول مثالين كي أبين بشكل ملموس كيف حدث التحول وفيما يقوم ولآخذ مثال الحرية والملكية.

لنأخذ في البداية مثال الحرية : إنها تعرف، في المنظومة الفردية، بأنها الحق في أن أعمل كل ما لا يضر بالآخر، ومن ثمة فهي تبعا لذلك، الحق في ألاّ أعمل أي شيء على الإطلاق. أما في المفهوم الحديث فإن الحرية لم تعد كذلك. لكل إنسان وظيفة اجتماعية يقوم بها، وتبعا لذلك فعليه واجب اجتماعي للقيام بها ؛ عليه واجب تطوير قدراته الجسدية والعقلية والأخلاقية كي يؤدي وظيفته على أحسن وجه، وليس لأحد أن يحول دون هذا التطوير الحر. غير أنه ليس في استطاعة الإنسان أن يظل دون سعي ولا حراك، وأن يحول هو نفسه دون التطور. ليس من حقه الكسل والخمول. يمكن للحاكمين أن يتدخلوا كي يفرضوا عليه العمل. بل بإمكانهم أن يقننوا عمله، لأنهم لن يعملوا بذلك إلا على أن يلزموه بالقيام بالوظيفة التي أنيط بها.

أما فيما يتعلق بالملكية فهي لم تعد في القانون الحديث هي الحق المطلق الذي يتمتع به الإنسان الذي يملك ثروة معينة. إن الملكية ليست حقا، وإنما هي وظيفة اجتماعية. فالمالك، أي مالك الثروة، له وظيفة اجتماعية يؤديها ؛ وما دام يؤدي تلك الوظيفة فإن أعماله كمالك تكون مصونة محمية. أما إذا لم يؤدها، أو إنْ هو أدَّاها ليس على خير وجه، كأن لا يفلح أرضه، أو يترك منزله عرضة للخراب، فإن تدخل الحاكمين يكون مشروعا لإرغامه على أداء وظيفته الاجتماعية كمالك، تلك الوظيفة التي تتمثل في الحفاظ للممتلكات على وظائفها.

حينئذ فإنه يمكن أن نوجز المبدأ المتحكم في منظومة القانون العام الحديث في العبارة التالية : إن الذين يتمتعون بالسيادة، لا يتوفرون على حق ذاتي في السلطة العمومية، وإنما عليهم واجب توظيف سيادتهم في خدمة الصالح العام، والسهر على حسن سيره. وما يأتونه من أعمال لا يتمتع بقيمة قانونية إلا إذا استهدف هذه الغاية. فلم يعد القانون العام هو مجموع القواعد التي يخضع لها أفراد يتمتعون بحقوق ويتفاوتون فيما بينهم لأحدهم الحق في التسيير وعلى الآخرين واجب الخضوع. كل الإرادات هي إرادات فردية، ولا فضل لإرادة على أخرى. لا تفاوت بين الإرادات.

إنها سواسية إن نحن اعتبرنا الفرد. ولا يمكن لقيمتها أن تحدد إلا عن طريق الهدف الذي تتوخاه. لا قيمة لإرادة الحاكم ولا قوة إلا من حيث إنها تسهر على تنظيم الصالح العام وتدبيره.

وهكذا يحل مفهوم الصالح العام محل السيادة. فلم تعد الدولة سيادة تحكم، وإنما غدت مجموع أفراد يتمتعون بسلطة عليهم أن يستخدموها لفائدة المصالح العامة والسهر على تسييرها وتدبيرها. لقد غدا مفهوم الصالح العام هو المفهوم الأساسي في القانون العام الحديث.

عن :

"Les grandes questions de la philosophie du droit", op. cit. pp. 281-284.

6.2- ثَلاَثَةُ خِطَابَاتٍ حُقُوقِيَّةٍ

لـ. فيري وألان رونو

لقد كان ظهور نظرية الحق الطبيعي بزوغا لفكرة حقوق الإنسان ذاتها. ومع ظهور النظرية السياسية أفسح المجال لثلاثة نماذج من أشكال الخطاب حول مختلف أنواع حقوق الإنسان :

أ ـ خطاب ليبيرالي يرجع حقوق الإنسان إلى حقوق الحريات وحدها، ويرى في تلك الحقوق أسس الحد من فعالية الدولة.

ب ـ خطاب اشتراكي ذي نفحة ماركسية يجعل من الحقوق/الديون ومن تدخل الدولة شرطا لإمكانية تحقيق حقوق الحريات، تلك الحقوق التي توضع في مرتبة دون مرتبة الحقوق الأولى.

ج ـ خطاب فوضوي، ينتقد هذين الشكلين من الحقوق باعتبار أنهما يفترضان معا وجود الدولة.

إذا أعدنا طرح الأسئلة التي وضعها م. فيلي، والمتعلقة بانسجام المذاهب الحديثة فيما يتعلق بحقوق الإنسان، يتوجب علينا أن نطرح قضيتين تشكلان تناقضا حقيقيا فيما بينهما :

الأولى : بما أن حقوق الحريات مرتبطة بفكر ليبرالي عن تقسيم المجتمع والدولة، فيتوجب علينا في البداية أن نبحث عما تؤول إليه تلك الحقوق عند الانتقادات الماركسية والفوضوية التي توجه لإعلان 1789.

لكن ينبغي علينا في لحظة ثانية أن نعرض للمسألة العكسية والمتعلقة بمكانة الحقوق داخل النظريات السياسية الليبرالية.

وهكذا فبتحليلنا لهذه النماذج الثلاثة من الخطاب يتضح لنا التناقض بين حقوق الحريات وحقوق الديون، بحيث يغدو في إمكاننا أن نعيّن إلى أي حد يمكن لذلك التناقض أن يجد حله، وإلى أي حد تكون فكرة حقوق الإنسان فكرة متناقضة أم لا.

L. Ferry et A. Renault "**Philosophie politique**", PUF, T3, pp : 101-102.

7.2- الشرُوط الفَلْسَفِيةُ لِظُهُورِ حقوقِ الإِنْسَانِ

ل. فيري ـ أ. رونو

لا معنى لمفهوم حقوق الإنسان في الفكر القديم. لكي يتخذ ذلك المفهوم معناه، على المستوى الفلسفي الصرف، ينبغي أن يتوفر شرطان :

1- ينبغي أولا أن يظهر الإنسان داخل الكون كقيمة عليا حتى ترتبط فكرة الحق به هو، وحتى يغدو هو وحده محط ذلك الحق. فبينما يجعل الفكر القديم الطبيعة بكاملها، بحيوانها ونباتها، تتمتع بالحق، فإن الفكر الحديث لا يجعل باقي ما في العالم يرقى إلى مستوى الموضوع القانوني إلا انطلاقا من الإنسان وبدلالته. وأن بزوغ هاته الذاتية القانونية (والحقوق الذاتية)، التي قد نسلم بسهولة أنها ذات أصول مسيحية، لم يتخذ معناه السياسي الحق إلا داخل مدرسة الحق الطبيعي : فمع هوبز، كما أوضح م. فيلي على الخصوص، تم الانفصال عن الأرسطية، وأصبح القانون صفة تلحق بالفرد. وبصفة عامة فبإمكاننا أن نقول إنه مع ظهور الإشكالية الحديثة للعقد الاجتماعي والحالة الطبيعية، لم يعد مفهوم المشروعية منفصلا عن مفهوم الذاتية : حينئذ لن تعتبر مشروعة سوى السلطة التي انبثقت عن تعاقد من

طرف الذوات التي تخضع لتلك السلطة بمعنى من المعاني. عندئذ ستوضع الذاتة (الوفاق الإرادي) كأصل لكل مشروعية بحيث يتم الوصل بين فكرة الحقوق الذاتية (التي تؤسسها الذوات والتي توضع من أجل تلك الذوات) والشروط السياسية لإقامتها.علينا إذن ألا نلتقي هنا بنظرية هوبز، فنتجاوزها إلي فكر روسو إذا ما نحن أردنا أن نفهم هذا الشرط الأول لإمكانية حقوق الإنسان : ذلك أن العقد الاجتماعي، ونظرية الإرادة العامة على الخصوص، هما اللذان ذهبا بالتفكير السياسي الذي تعتمده نظرية الحق الطبيعي إلى مداه البعيد، وذلك تبع الشروط التي يمكن فيها وفيها وحدها أن ينظر للشعب على أنه يتمتع بالسيادة، أي على أنه ذات حقيقية وصاحب كل مشروعية سياسية.

2- غير أن هذا الشرط الأول (اعتبار الشعب ذاتا تتمتع بالسيادة) الذي يدخل بفضله المفهوم القانوني للحق الذاتي ضمن إشكالية ليست أخلاقية ولا دينية، وإنما سياسية، غير أن هذا الشرط ليس كافيا لكي يفسر لنا اختلاف أنواع حقوق الإنسان : فالتعارض الكبير بين حقوق الحريات والحقوق ـ الديون يفترض أن تكون إشكالية العلاقات التي تربط الدولة بالمجتمع قد تبلورت واتضحت، بحيث تحيل حقوق الحريات إلى نظرية ليبرالية عن حدود الدولة، تدخل الدولة وازدهارها.

L. Ferry et A. Renault, op. cit, pp : 71-72.

8.2- الإرادةُ العامةُ أساسُ مفهومِ الحقِّ

ل. فيري وأ. رونو

لقد سبق أن بينا لماذا يفترض مفهوم حقوق الإنسان التخلص من التصور السائد في المذاهب التقليدية، الطبيعية والسيكولوجية، عن السيادة. ذلك أن الفكرة التي تقول بإن للإنسان حقوقا هي فكرة تفترض مفهوما تعاقديا وذاتيا عن أصل السلطة السياسية ومشروعيتها. وما أن يأخذ المفهوم العام لحقوق الإنسان مكانه حتى ينقسم إلى الحقوق/الحريات والحقوق/الديون. وهذا التقسيم يفترض بدوره تقسيما آخر هو التمييز بين

المجتمع والدولة، وهو التمييز الذي لم يتبلور في الفكر السياسي إلا مع النقد الليبرالي الذي قام به روسو. وإذا صح هذا التحليل فإن الحقوق/الحريات والحقوق/ الديون، بما هي أنواع من جنس واحد (هو حقوق الإنسان عامة)، تجد جذورها عند روسو. ومن ثمة فإننا نقترح هاته الفرضية : وهي أن النظريات السياسية الحديثة، سواء أكان ليبرالية أو اشتراكية أو فوضوية، تضرب بجذورها في تعاقدية روسو ونزعته التعادلية، حتى وإن هي أظهرت أحيانا مسافة نقدية إزاء العقد الاجتماعي كما هو واضح لدى الليبرالية. إن بزوغ الثنائي مجتمع ـ دولة، عندما تأسس فلسفيا وساهم في تحديد مفهوم حقوق الإنسان، وإثارة التناقض بين الحقوق/الحريات والحقوق/الديون، قد استغرق لحظتين : لحظة ليبرالية تجلت أحسن تجل في النقد الذي وجهه كونستان إلى روسو ؛ ولحظة يمكن أن نصفها بأنها كنطية بفضلها تم تبني التمييز بين المجتمع والدولة، وغدت الإرادة العامة فكرة يتعين أن نبين كيف تساهم مختلف المقاربات في تعدد النظريات السياسية الحديثة.

Ferry et Renault, **Philosophie politique**, PUF, T3, pp : 85-86.

3. المرجعية المغربية

1.3- شُرُوطُ الشُّورَى

محمد أكنسوس 1796-1877

(...) الشورى، لو لم تكن أعظم الأسباب، لسعادة أولي الألباب، ما أمر الله بها رسوله ﷺ في قوله تعالى : ﴿وشاورهم في الأمر﴾. إنه ﷺ في غاية الاستغناء بأنوار الهداية، بما تكفل الله به من إرشاده، ووعده به من تأييده، وإمداده، وإنما أمره الله تعالى بذلك، ليسترشد به غيره، مما علم فيها من الفضل الكبير، قال ﷺ ما تشاور قوم إلا هداهم الله لأرشد أمورهم، وقال ﷺ المشورة حصن من الندامة، وأمان من الملامة، وقال ﷺ، من نزل به أمر، فشاور من هو دونه تواضعاً، عزم له على الرشد، وقال الإمام علي رضي الله عنه، نعم المؤازرة، المشاورة، وبيس الاستعداد، الاستبداد (...) ويطلب في المشورة أمورا منها : أن يكون ذا عقل وافر. قال ﷺ استرشدوا العاقل ترشدوا. وقال عبد الله الكامل لولده محمد النفس الزكية : احذر مشورة الجاهل، وإن كان ناصحاً، كما تحذر مشورة العاقل إن كان عدواً. وقال بعض الحكماء : من استعان بذوي العقول، فاز بإدراك المأمول، ومهما أن يكون ذا تجربة للأمور. ولذلك قال مولانا علي رضي الله عنه، رأي شيخ خير من مشهر غلام، وفيها أن يكون ذا دين، فإن من غلب عليه الدين كان مأمون السريرة، موفور العزيمة. وقد قال ﷺ من أراد أمراً، فشاور فيه تقيا، وفقه الله لأرشد الأمور، ومنها أن يكون ذا نصيحة ومودة، فبذلك بمحض الرأي وعصر الفكر، قال بعض الحكماء، بترداد الفكر ينجلي عليك الغم، ولا يكون ذلك إلا من ناصح ودود، ومنها أن يكون سليم الفكر من هم قاطع، وشغل مانع، فإن من غمرت بكرة قلبه الهموم، لم يستقر له رأي (...) ومنها أن لا يكون له في الأمر غرض، فإن الرأي إذا عارضه الهوى وجاذبته الأغراض فسد (...) ومنها أن لا يكون المشاور

ممن سبقت له عداوتك، ثم دعته الضرورة إلى مصادقتك، فأظهر لك غاية الحب، والنصيحة، فإنه يتربص بك الدوائر (...).

عن كتاب «الجيش العرمرم الخماسي في دولة أولاد مولانا علي السجلماسي». عن ع. حسني : «**الأصول الفكرية لنشأة الوطنية المغربية**» الدار البيضاء 1991 ص ص : 236-237.

2.3- حُقُوقُ المواطن

علي زنيبر السلاوي

(...) سادسا : وجوب سريان الأحكام المحلية، على كل من بالقطر أو من في حكمه بدون الإلتفات إلى شريف، أو وضيع، أو ثبوت التبعية لأي دولة أجنبية (...)

تاسعا : وجوب المساواة في الجبايات والضرائب، اللازم اتخاذ كل الوسائل لتعميم مضمونها، على كل من بالقطر، بدون استثناء فرد على الإطلاق (...)

حادي عشر : منع كل استبداد، يقضي بعدم تمتع الراعي بثمرة وسائل العدل في كل حال (...).

السابع عشر : عدم قبول إدخال أي حرية، تقضي على المروءة، بظهور ما لا تحمد عقباه (...).

عن وثيقة : «حفظ الاستقلال، ولفظ سيطرة الاحتلال».
عن عبد اللطيف حسني : «**الأصول الفكرية لنشأة الوطنية المغربية**»،
الدار البيضاء 1991 ص 253.

2.3- مَفْهُومُ الْحُرِيَّة

أحمد بن خالد الناصري (1835-1897)

(...) اعلم أن هذه الحرية، التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعا، لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله، وحقوق الوالدين، وحقوق الإنسانية رأساً.

أما إسقاطها لحقوق الله، فإن الله تعالى أوجب على تارك الصلاة، والصوم، وعلى شارب الخمر، وعلى الزاني طائعاً، حدودا معلومة، والحرية تقتضي إسقاط ذلك كله كما لا يخفى.

وأما إسقاطها لحقوق الوالدين، فإنهم خذلهم الله يقولون أن الولد الحدث، إذا وصل إلى حد البلوغ، والبنت البكر، إذا بلغت سن العشرين مثلا، يفعلان بأنفسهما ما شاءا. ولا كلام للوالدين فضلا عن الأقارب، فضلا عن الحاكم، ونحن نعلم أن الأب بسخطه ما يرى من ولده، أو بنته، من الأمور التي تهتك المروءة، وتزري بالعرض، سيما إن كان من ذوي البيوتات. فارتكاب ذلك على عينه مع منعه من الكلام فيه، موجب للعقوق، ومسقط لحقه من البرور.

وأما إسقاطها لحقوق الإنسانية، فإن الله تعالى، لما خلق الإنسان، كرمه وسرفه بالعقل الذي يعقله عن الوقوع في الرذائل ويبعثه على الاتصاف بالفضائل، وبذلك تميز عن ما عداه من الحيوانات، وضابط الحرية عندهم، لا يوجب مراعاة هذه الأمور، بل يبيح للإنسان أن يتعاطي ما ينفر عنه الطبع، وتأباه الغريزة الإنسانية من التظاهر بالفحش والزنا، وغير ذلك إن شاء، لأنه مالك أمر نفسه، فلا يلزم أن يتقيد بقيد، ولا فرق بينه وبين البهيمة المرسلة إلا في شيء واحد، هو إعطاء الحق لإنسان آخر مثله. فلا يجوز له أن يظلمه وما عدا ذلك، فلا سبيل لأحد على إلزامه إياه، وهذا واضح البطلان، لأن الله تعالى حكيم، وما ميز الإنسان بالعقل، إلا ليحمله هذه التكاليف الشرعية، من معرفة خالقه وبارئه، والخضوع له، لتكون له بها المنزلة عند الله في العقبى (إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض) الآية.

واعلم أن الحرية الشرعية، هي التي ذكرها الله في كتابه، وبينها رسول الله ﷺ لأمته، وحررها الفقهاء رضي الله عنهم في باب الحجر من كتبهم، فراجع ذلك وتفهمه ترشد، وبالله التوفيق.

أحمد بن خالد الناصري : **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**،
الجزء التاسع، ص 114-115، دار الكتاب ـ الدار البيضاء 1956.

4.3- حُقُوقُ المواطن ـ مشروع القانون التنظيمي لسنة 1906

(...) المادة 12 : يجب لغو جميع الأموال التي تطلب، بل تؤخذ من الرعية، على خلاف ما قررته الشريعة الإسلامية، كمثل المكوس والهدية، والسخرة، ولغو الزام القبائل لضيافة ما يمر عليهم من العسكر، أو أحد رجال المخزن، إلا عن طيب نفسهم.

(...) 45 : يلزم أن يعاين الفقراء ويقسمهم على ثلاثة أقسام (يعني ناظر وقف الفقراء)، عاجز عن الأشخال مرة واحدة، لكبره أو بتعطل في أعضائه، والثاني عاجز بسبب مرض فيه، والثالث : القادر على الأشغال، وبموجب ذلك دفترا مع بيان أسمائهم، وأعمارهم وقابليتهم للصنائع.

القاعدة 48 : أول ما يصرف على الفقراء من مال الصدقة والوصية من المحلات التي بها تعيينات دائمة، ثم من واردات أوقافهم، ثم من ربيعة الأولياء رضوان الله عليهم أجمعين. ثم من كان قابلا للتعليم، يوضع في المدارس، ومواضع التدريس التي لطلبتها تعيينات، فإن لم يف، فيصير حينئذ التدين بجميع ما يكفيهم من الأغنياء.

القاعدة 49 : يقدر المصروف الضروري الكافي لكل يوم للعاجز عن الأشغال، والقادر الذي لم يحصل شغلا، مع إعطاء كل واحد منهم كسوتان : كسوة للصيف والأخرى للبرد، ويلحق بذلك القادر الذي لم يبق عنده فضلة لأجل كسوته : من أجرة أشغاله في تلك السنة (...)

عن : إبراهيم حركات : **التيارات السياسية والفكر بالمغرب**، الرباط 1985، ص : 15.

5.3- حُقُوقُ المواطن ـ مشروع دستور سنة 1908

(...)

المادة 12 : يطلق لقب مغربي على كل واحد من أبناء الدولة الشريفة سواء مسلما أو غير مسلم.

المادة 13 : يحق لكل مغربي أن يتمتع بحريته الشخصية، بشرط أن لا يضر غيره ولا يمس حرية غيره.

المادة 14 : إن الحرية الشخصية : تقوم بأن يعمل كل واحد ما يشاء ويتكلم بما يشاء ويكتب ما يشاء مع مراعاة الآداب العمومية.

المادة 15 : إن التعليم الإبتدائي الزامي على قدر مساعدة الأحوال.

المادة 16 : المطبوعات حرة، مع مراعاة الآداب العمومية.

المادة 17 : إن جميع المسلمين متساوون في الحقوق أمام المخزن، التي تعطي الكفاءة الشخصية، وليس بواسطة الوسطاء والنافذي الكلمة بالأموال.

المادة 18 : لا يجوز أن يتولى أمي وظيفة من وظائف المخزن على الإطلاق، فعلى الموظف أن يكون عارفا اللغة العربية، قراءة وكتابة حق المعرفة.

المادة 19 : إن تكاليف الدولة المالية، توضع على كل فرد من أفراد الأمة بحسب ماليته واقتداره.

المادة 20 : إن الفقراء والعواجز والعميان والذين لا عمل لهم يتعيشون منه، يعفون من كل تكليف، أو ضريبة على الإطلاق. وكذلك خدام بيوت الله والمساجد والزوايا والذين يعيشون من الأوقاف.

المادة 21 : إن موظفي المخزن من كبيرهم إلى صغيرهم، هم كسائر الناس تلزمهم الضرائب والتكاليف المالية.

المادة 22 : لا يجوز أبدا طرح ضرائب وتكاليف مالية، على جهة من السلطة، دون جهة، ولا على مدينة أو قبيلة دون قبيلة، وإنما يجب أن تكون التكاليف عامة على جميع الأمة، في كل نواحي السلطنة في وقت واحد.

المادة 23 : كل مغربي آمن على ماله وملكه فلا يسوغ لهيئة الحكومة أن تأخذ من أخذ، إلا ما كان ضروريا للمنفعة العامة، وذلك يكون بعد قرار لمنتدى الشورى ومصادقة السلطان كتابة، ويدفع لصاحب الملك ثمنه الحقيقي سلفا.

المادة 24 : لا يسوغ أن يحجر مال أحد أو ملكه أو شيء، مما له لسبب من الأسباب إلا بعد قرار لمنتدي الشورى، وموافقة السلطان كتابة.

المادة 25 : لا يسوغ لهيئة الحكومة أن تدخل جبرا مسكن أحد الناس لسبب من الأسباب، إلا بعد قرار منتدى الشورى وموافقة السلطان كتابة.

المادة 26 : لا يسوغ أن يجبر على الذهاب إلى فاس أو إلى غيرها من البلدان، لسبب من الأسباب، إلا بعد قرار منتدي الشورى ومصادقة السلطان كتابة.

المادة 27 : قد أبطل الضرب بالعصي، والجلد بالسياط، والتشهير والتعذيب بأي آلة من آلات التعذيب، وكل نوع من أنواع الأذى. وكل صنع يستهجنه طبع المدينة إبطالاً قطعيا من السلطنة جميعا.

المادة 28 : لا يسوغ أن يحكم على مجرم بالقتل أو السجن المؤبد بدون قرار منتدى الشورى، ومصادفة السلطان كتابة.

المادة 29 : لا يجوز أبدا أن تقطع رؤوس العصاة الذين سقطوا في قتال مع عساكر المخزن، وتحمل إلى فاس أو غيرها، وتعلق على الأسوار كالعادة المعروفة، فكل قائد يأتي ذلك يكون مسؤولا أمام منتدي الشورى والسلطان.

المادة 30 : لا يسوغ لعساكر المخزن عند مقاتلة قبيلة من القبائل أن ينهبوا مواشي القبيلة ودوابها، وأشياءها، ويقتسمون حسب العادة المعروفة، فكل من يأتي ذلك يكون مسؤولا أمام الشورى والسلطان.

المادة 31 : لا يسوع أبدا، قتل الأسرى والجرحى، أو تجريدهم من ثيابهم وإرسالهم كالعادة المعروفة، فكل قائد فعل ذلك يكون مسؤولا أمام منتدى الشورى والسلطان.

المادة 32 : كل واحد من موظفي المخزن كباراً أو صغاراً، أو من غيرهم من أبناء السلطنة يأتي أمرا مما منعه في المواد المذكورة يكون مسؤولا أمام منتدى الشورى والسلطان.

المادة 33 : يحق لكل فرد من أفراد التبعة المغربية على الإطلاق أن يقدم شكوى على أي موظف من موظفي المخزن أو غيرهم من أبناء البلاد إن ناله

منه ظلم أو أذى، أو رأى في أعماله وتصرفه شيئا مما يخالف إحدى مواد الدستور إلى منتدى الشورى أن ينظر في شكوى الشاكي بلا إمهال ولا إهمال، وينتصر للحق والعدل على كل حال.

عن : إبراهيم حركات : **التيارات السياسية والفكرية بالمغرب**، الرباط 1985، ص. 168-170.

6.3- حُقُوقُ أهْلِ الذِّمَّةِ

علماء فاس

توجه السلطان الحسن الأول إلى علماء فاس، بشأن حقوق أهل الذمة. وقد أفتوه بهذا الصدد، بالفتوى التالية الموقعة بأسماء العلماء الآتية أسماؤهم . جعفر الكتاني ـ محمد جنون ـ أحمد ابن الحاج ـ عبد الله الودغيري.

أما بعد، فلما كان من اتبع أمر أمراء العدل سلك طريقا سدادا، لا اعوجاج فيها شرعا واعتيادا، فأسمع أن أهل الذمة، فعلوا جمعا ولا أفرادا، وبلغ فعلهم المذموم شمس الخلافة النبوية (...) ورفع أمر فعل أهلهم الذمة لمن ينتسب للعلم الشريف. ويستظل تحت ظله الوريق (...) وكتب ظهيرا شريفا مبينا ما أحدثه اليهود من أمر غير معهود طالبا لمن ينتسب للعلم، بيان ما اقتضاه الشرع الأعز، وفي الحين ينفذ الحكم (...) وحين ورد الأمر العالي بالله قبلناه، وعلي الرؤوس وضعناه. وأمعنا النظر في القضية وفيها ما يجوز فعله لأهل الذمة من الأمور العارضة والأصيلة على قدر الاستطاعة والكون في العلم ضعيف الصناعة. فوجدنا اليهود أهل الذمة تعدوا فيما أحدثوا، ونقضوا ما عليه عهدوا، وصيّروا يد عاملهم المسلم هي السفلى، ويدهم أخزاهم الله هي العليا وجعلوا منفذا الأمر هم كأنهم هم الحكام عليه، ويأمرونه بالسجن والتهريج وما بدأ لهم من غير أن يعرف وجه سجن من أمر سجنه وتوصلوا لما أرادوا، من الفساد وأسسوا ذلك على قواعد الخديعة والعناد. ظنا منهم أن أمير المؤمنين ليس بالمرصاد وأن فعلهم ليس له راد. فالواجب زجرهم ورد ذلك، وإن عادوا استجوبوا المهالك كما أن فعلهم لهو الضلال المبين. وإقرارهم عليه خلل في الدين، إذ أمر أهل الذمة

مقرر، وفي دواوين العلماء مبين محرر. والعقد الذي عقده سيدنا عمر رضي الله عنه هو الأساس، عليه أسس العلماء، وقواعد أهل الذمة، وهو المعتمد عند الناس وستعلم أنه مبني على الذل والصغار. والقضية التي ورد بها الأمر الشريف العالي المقدار تؤخذ من أمور عقد سيدنا عمر الذي عليه المدار، ونص عقد سيدنا وإن كان مشهورا، لكن ينبغي هنا يكون مذكورا، لأن الذمة تعدوا في جل الأمور، وارتكبوا المحظور، فركبوا بالسروج على البغال، واستطالوا على المسلمين في المقال. وغير ذلك من الأمور التي فيها عليهم النكال، روى حيان عن عبد الرحمن بن غنم أنه كتب إلى عمر رضي الله عنه حين صالح نصارى الشام، إنكم لما قدمتم سألناكم الإحسان لأنفسنا وديارنا وأموالنا وأهل ملتنا، وشرطنا لكم على أنفسنا أن لا نحدث في مدائننا ولا حولها ديرا ولا كنيسة ولا بيعة ولا صومعة راهب، ولا نجدد ما خرب منها، ولا تمنع كنائسنا أن ينزلها أحد من المسلمين في ليل أو نهار، وأن نوسع أبوابنا للمار وبن السبيل، وأن ننزل من مر من المسلمين ثلاث ليال نطعمهم، ولا نأوي في كنائسنا ولا منازلنا جاسوسا ولا نكتم غشاً للمسلمين، ولا نعلم أولادنا القرآن، ولا نظهر شرعنا ولا ندعو إليه أحد ولا نمنع أحدا من قرابتنا من الدخول في الإسلام إذا أرادوه، وأن نوقر المسلمين ونقوم لهم من مجالسنا إن أرادوا الجلوس، ولا نتشبه بهم في شيء من لباسهم، فلا قنسوة ولا عمامة ولا تعليق ولا نتكلم بكلامهم ولا نتكنى بكناهم، ولا نركب السروج، ولا نتقلد السيوف ولا نتخذ شيئا من السلاح، ولا نحمله معنا، ولا ننقش خواتمنا بعربية ولا نبيع الخمر. وإن نجز مقدم رؤوسنا ونلزم ربنا ما كنا، وأن نشد الزنار على وسطنا وأن لا تظهر صلاتنا وكتبنا في شيء من طريق المسلمين وأسواقهم. وأن لا نضرب نواقيسنا في كنائسنا إلا ضربا خفيفا ولا نرفع أصواتنا بالقراءة في كنائسنا في شيء من حضرة المسلمين، ولا نخرج سعاتنا، ولا نظهر باعوتنا، ولا نرفع أصواتنا مع موتانا، ولا تظهر النيران معهم في شيء من طرق المسلمين وأسواقهم، ولا نجاورهم بموتانا ولا نتخذ من الرقيق ما جربت عليه سهام المسلمين. ولا نطلع على منازل المسلمين وأسواقهم، فلما بلغ الكتاب عمر رضي الله عنه زاد ولا نضر واحدا من المسلمين، شرطنا لكم ذلك على أنفسنا وقبلنا عليهم الأمان، فإن نحن خالفنا شيئا مما شرطنا، فلا ذمة لنا،

وقد حل لكم منا ما يحل من أهل المعاندة والسفاف. فكتب إليه عمر بن الخطاب أن أمض ما سألوه وألحق فيه شرطين اشترطهما عليهم ما اشترطوا على أنفسهم أن لا يشتروا من سبايا المسلمين. ومن ضرب مسلما عمدا خلع عهده، انتهى. فسيدنا أعزه الله، يرى أن عقد الذمة هذا ليس فيه إلا الذل والصغار والموجبان لأهل الذمة الهوان والاحتقار، وقضينا تؤخذ من عهد عمر بالأحرف، إذا شرطهم على أنفسهم في العقد أن لا يحدثوا أمورا هي عندهم عادة ماضية فيؤخذ منه أنهم يمنعون من إحداث أمر لم يكن فيما سلف، ولا لهم مستند يعرف. ولقد ذكرنا أن معتمد علماء الملة الإسلامية في أمر أهل الذمة على عقد سيدنا عمر المذكور، وأجروا عليهم سائر الأحكام والأمور (...) وبالجملة فكل شيء يخرج أهل الذمة تلهم من الذل والصغار، ولا سيما إحداث أمر ليس من شأن أهل الذمة ولم يروه أحد من أهل الأخبار، يمنعوا منه جبرا. ويعلن بأنهم منعوا منه قهرا لينهدم ما أسسوه ويبطل ما أرادوه. وفي المعيار عن القرطبي عن ابن (؟) من ذلك أن أهل الذمة يمنعون من أن يحدثوا ما لم يكن لأن في ذلك إظهاراً لأسباب الكفر، انتهى وكفى. نص المعيار في هذه القضية، فإنه صريح في رفع البلية (...).

عن مخطوط : «**الدرر الجوهرية في مدح الخلافة الحسنية**»،
أحمد بن محمد بن حمدون ابن الحاج ـ الخزانة الملكية رقم 512.
عن ع. حسني : الأصول الفكرية ص ص : 258-259.

7.3- تعليم البنات

محمد الحجوي

إن فكري في هذه المسألة مشهور من لدن جهرت به سنة 1341 في محاضرتي بالمؤتمر الذي انعقد بالرباط وهو أن يُعلمن تعليما عربيا إسلاميا على نحو تعليم السلف الصالح نساءهم من غير أن يؤدي ذلك إلى السفور ورفع الحجاب الذي يأباه الدين والقرآن ومكارم الأخلاق وحفظ النسل لأنه مثار الشهوة مضاد للحياة والحشمة.

أما أدلته :

1- فمنها أني لم أقف في الكتاب والسنة على دليل يمنع المرأة من العلم أي علم كون أو يوقفها عند حد محدود في التعليم العربي الديني. بل الأصوليون صرحوا بأن المرأة يجوز أن تصل إلى رتبة الاجتهاد في علوم القرآن والسنة وما يوصل إليها من العلوم الإسلامية حتى تكون كمالك والشافعي وأضرابهما،

2- ومنها أن الإسلام ثقافة وعلم وتهذيب أخلاق فكيف يتصور عاقل أن يمنع من تعلم المرأة ويترك نصف المتدينين به خلوا من الثقافة والفضيلة وفي الصحيح ثلاثة يوتون أجرهم مرتين : رجل من أهل الكتاب آمن بنبيه وآمن بمحمد ﷺ، والعبد المملوك إذا أدى حق الله تعالى وحق مواليه. ورجل كانت له أمة فأدبها وأحسن تأديبها وعلمها فأحسن تعليمها ثم أعتقها فله أجران. فإذا كان الإسلام يندبنا إلى تعليم الإماء حفظا لمجتمعنا من مفسدة جهلهن فما ظنك بتعليم الحرائر،

3- ومنها قوله عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم، رواه ابن ماجة والبيهقي وابن عدي وغيرهما. قال العلقمي : جمعت له خمسين طريقا في جزء خاص وحكمت بصحته لغيره وقال العراقي : صحح بعض الأئمة طرقه وقد ألحق بعض المصنفين بآخر الحديث ومسلمة وليس لها ذكر في شيء من طرقه. وهذه الريادة غير محتاج إليها فكل حكم ورد في الشريعة لمسلم أو مؤمن إلا والمسلمات والمؤمنات داخلات فيها إما بطريق اللفظ أو القياس لأن النساء شقائق الرجال في الأحكام إلا ما ورد فيه استثناء كأحكام الحيض والنفاس،

4- ومنها أن الأمة مجمعة على أن لا يجوز لامرء مسلم أن يقدم على أمر حتى يعلم حكم الله فيه وأن الله لا يعبد إلا بالعلم والمرأة داخلة في ذلك بلا شك، ويجب على وليها تعليمها فإن فرط في ذلك فعلى الزوج تعليمها وهذا من ضروريات الفقه والدين، فهذا الدليل والذي قبله ينتجان وجوب تعليمها،

5- ومنها أن النبي ﷺ كان يجعل لهن يوما مخصوصا لتعليمهن وكانت تأتيه نسوة الأنصار يسألنه عن الدين وهو في جمع الصحابة من غير أن ينكر

عليهم كما كن يأتينه في منزله الشريف لذلك وكان إذا خطب الرجال ووعظهم تقدم للنساء فطبهن ووعظهن وعلمهن، وهذا كله معلوم في الصحاح وكتب السير لا يمتري فيه مسلم وكذلك كن يأتين مجلس عمر وابن مسعود وغيرهما يسألن ويتعلمن بل ينتقدن ويتحاججن بكل صراحة في أمور دينهن ودنياهن لا منكر ولا مستقبح.

مجلة أمل. الدار البيضاء ـ العدد 1966/7. ص : 139-140.

8.3- حُرِّيَةُ التَّفْكِيرِ

علال الفاسي

وإذا كنا نريد أن نعمم عادة التفكير بين سائر أفراد الشعب فيجب قبل كل شيء أن نعود أنفسنا على قبول مبدأ حرية التفكير.

إن الفكر حر لا يستطيع أحد أن يقيده، ولم يجعل الله لأحد سلطاناً على حركة الإنسان الداخلية، هكذا تعود الناس أن يقولوا، ولكن هذه الحرية التي يحمدون الله عليها لا قيمة لها إذا لم يكن لها الحق في أن تظهر للناس، أي في أن نعطي لصاحبها حق التظاهر بما يعن له من فكر، والإعراب عما يخطر بباله من رأي. إن عدم الإعراب عن أفكارنا من أهم أسباب خنق هذه الأفكار، وإذن فهو من أعظم وسائل الغضب لحرية التفكير، وإن الخاصة من ذوي الفكر أنفسهم لا يجدون متعة بأفكارهم إذا لم يسمح لهم بالإعراب عنها، بل قصارى حالهم أن يتعودوا الكبت الذي يفقدهم تدريجيا عادة النظر بما يستصحبها من آلام وأكدار.

إن هناك طبقة من الناس تستطيع أن تضحي بالنفيس والغالي لكي تعبر عن رأيها ؛ ولقد روى لنا التاريخ ما أكده العصر الحاضر من استعداد الكثير لتقديم نفوسهم في سبيل الآراء التي يؤمنون بها، ولكن هذه الطبقة مهما تكن قوية فهي قليلة بالنسبة للغالبية الساحقة من العوام الذين يهمهم شأن عملهم اليومي أكثر مما يهمهم التمتع بالقدرة على التعبير عن أفكارهم، ولكن هذه الطبقة نفسها لا تبخل بفكرها وبالإعراب عنه إذا عرفت أنها في مأمن من كل أذى يصيبها في نفسها أو مالها.

إني لا أريد أن أتحدث في هذا الفصل عن الاضطهاد الحكومي لحرية القول وحرية الفكر، لأن هذه الفصول لا تتناول إلا بصفة عرضية ما تفعله الحكومة، ولكنني أريد أن أتناول حظنا في مسؤولية الكبت لحرية التفكير عند الآخرين.

لقد لاحظ «جان بيوري» في كتابه عن حرية الفكر : أن الكسل العقلي الذي يعم «السواد يمنعهم من حب المعارضة إلا بمقدار»، ولذلك نجد رجل الشارع يعيش (في عالم عقلي) خاص به يتكون من معتقدات سبق التسليم بها دون جدال أو نقاش فارتبطت بأعماقه ارتباطاً نفسياً لم يقبل معه أي طعن أو نقد. وقبول فكرة جديدة لذلك الرجل معناه إعادة تنسيق عالمه العقلي من جديد، وتلك عملية تتطلب مجهوداً ومشقة لأن فيها كثيراً من الهدم ومن البناء، فإذا أضفنا إلى هذا ما توارثناه من الخوف والحذر من كل جديد عرفنا كيف أن السواد الأعظم يعثر في كل فكرة جديدة خطراً عظيماً على وجوده الخاص أو على وجود المجتمع الذي يحياه.

إن هذه الملاحظات التي أبداها الكاتب الانكليزي تنطبق كامل الانطباق على الطبقة التي يصعب عليها أن ترى كل محاولة لتغيير ما ألفته من عادات وما ارتضته من أفكار، ولذلك فهي تضطرب إلى حد الثورة أحياناً كلما سمعت انتقاداً لاذعاً أو فكراً جديداً، ولا سيما إذا كان هذا النقد راجعاً للنظام الاجتماعي أو ما يرتبط به من بعض الأسس التي يظن أن لها أصلاً دينيا مثلاً.

إن ضيق الأفق عند هذه الطبقة يجعلها ترمي كل من يحاول البحث في هذه المسائل بالطعن في دينه أو بالخروج عن مجتمعه، وإن في عداد هذه الطبقة قسماً من المثقفين الذي كان يجب أن يمهدوا لحاسة النقد عند إخوانهم عوضاً عن أن يتخوفوا منها.

إن حاسة الخوف التي لاحظها «جان بيوري» هي التي تعمل عملها في طبقة المثقفين أو الذين لهم جاه في وسطنا ؛ فهذه الفئة تعتقد أن في كل تطور فكري جديد مانعاً من استمرارها في مركزها أو حائلا بينها وبين ما ترمي إليه من غاية ذاتية أو عامة، ولذلك فهي لا ترى فائدة في بروز مفكرين جدد وأفكار جديدة من شأنها أن تغير الواقع أو تهدم السابق، ومع أن هذه

التخوفات ليست حتمية فإنها تعمل عملها في حملنا على التقزز من آراء المخالفين ونبذهم.

وإذا أضفنا إلى هذا حاسة المحافظة التي تكيف في نفوس قومنا الرغبة في متابعة ما ورثوه عن أسلافهم واستمرار بعض ما يريدون بقاءه محترماً بكل إخلاص ـ عرفنا كثيراً من الدوافع التي تبعث على مقاومة كل فكرة تدعو للتجديد في شؤون الأسرة ونظام الزواج وفي مسائل الضرائب والملكية والزراعية.

ولكن تبديل الحال يتوقف على تنوير الرأي العام بالنظريات الجديدة، وهذا بالطبع يستدعي وجود أشخاص يتقدمون للنقد الصريح والحديث الواضح عن كل مسائلنا الداخلية، فيضعون على محكّ البحث والنقد كل ما لدينا من نظام في المأكل والمشرب والملبس، وما عندنا من نظريات في الحياة وتقاليدها وشُعبها، وما نريد أن ننتحله من غيرنا من أفكار أو من مبادئ. إن هذا العرض الصريح يفسح المجال للبحث والمناقشة والجدل من طرف كل المغاربة، وهذا ما يستدعي منا قبل كل شيء أن نستعدّ لتوسيع أفقنا وجعل صدرنا منشرحاً لقبول كل نقد يوجه إلينا ومناقشته بالأساليب المنطقية النزيهة وتحررنا من الطبيعة التي أورثتنا إياها أجيال الكبت والاضطهاد للأفكار.

لقد أوضح سقراط ـ في دفاعه ـ قيمة المناقشة وفائدتها الاجتماعية وقال : «إن الحياة لا تستحق الاعتبار إذا لم تقم بأنواع الحوار» ؛ كما أن ملتون بيّن ضرورة الجدل لتقدم المعرفة. وجعل الإسلام النظر شرطاً في المعرفة التي هي أول واجب على المكلف، ومعنى ذلك أنه لم يجعل في الأرض ولا في السماء منطقة محرّماً على الفكر أن يدخلها بكل حرّية وإخلاص.

إن الأجيال المظلمة التي مرّت علينا نزعت منا كل الحقوق التي خولنا الله إياها، وحرمتنا من نعمة الفكر التي هي أساس الحياة السعيدة، وهكذا فقدنا حاسة النقد والإفكار وأصبحنا نستصعب وجودها عند البعض منا ؛ إن التقزز الذي نحسّ به عندما يوجّه إلينا أحد نقداً ما، أو الامتعاض الذي نشعر به عندما نقرأ أفكاراً مباينة لأفكارنا ـ إن ذلك كله دليل على الاضطهاد العظيم الذي وجدته الحرية في بلادنا سواء من ذوي الأمر

المكرسين للدين أو من ذوي الثورة والجاه، لأن الذين يألفون رؤية المناظر البشعة يعتادونها فلا تنكرها أبصارهم بل ربما طلبوها عند فقدها، كذلك الذين يتعوّدون النفاق يلتهون بنسيان نفاقهم، أي يصبح ما يتظاهرون به جزءاً من أفكارهم ومبادئهم.

فيجب أن نتحرر من آثار الاضطهاد السابق في نفوسنا ومن آثار النفاق التي تسيطر علينا، ونسمح لغيرنا بإبداء آرائهم حرّة طليقة ولو كانت ضدنا. إنه لا ضرر في أن يصرح الكل بما يعتقد، إن العصمة لا تتأتى لغير الأنبياء، ولذلك فالأفكار التي نعرضها يمكن أن تكون مجالاً للنظر من الجميع، وقد يعطون من آرائهم ما يصحح أغلاطنا، وإنه مهما كانت للأفكار التي أدافع عنها من قيمة، فإن مبدأ الحرية يجب أن يعلو عليها، وقد أجد من نفسي صعوبة لقبول الانتقاد الحر من الآخرين، ولكن يجب أن أتعوّد على ذلك ويجب أن لا يصدمني حتى يمنعني من الاستمرار في التفكير.

إن الذين ينشرون المبادئ في الناس يجب أن يكونوا موضع القدوة للجميع، ولذلك يجب أن يأخذوا أنفسهم تدريجياً بتحمل الانتقادات وقبول الأفكار المختلفة، ولكن ينبغي أن يروا في هذه الحرية، التي يعطونها للغير الثمن الوحيد لنجاح الأفكار التي يغرسونها.

إنه لا يكفي أن نطالب الحكومة بالحريات العامة، بل يجب أن نعطيها نحن قبل ذلك لأنفسنا، إن اضطهاد الحريات الفكرية لا يظهر في مظهر الكبت الإداري بأنواعه فقط، ولكن له مظاهر من أنفسنا نحن. إن كلمة الاستهزاء التي نلقيها جزافاً، حينما نقرأ فكرة، أو مجابهة الفرد الذي يعرض علينا رأيه بها كثيراً ما تكون من أشد أنواع الاضطهاد الفكري، خصوصاً في وسط لا يثق بنفسه مثل وسطنا.

يجب أن نشجع الكُتاب والمفكرين في بلادنا أكثر مما ننتقدهم، إنهم بمثابة الأطفال الذين يستفيدون من التنويه بينما يكوِّنُ في نفوسهم الإنكار الشديد عُقَدَ نقص صعبة العلاج. إن الحرية كسائر الأشياء الحبيبة محاطة بكثير من المكاره، وهي إما أن تكون كذلك أو لن تكون.

يجب أن نخلق الجو الذي يسمح للكل بإبداء رأيه، وأن نضع أصبع الأمة على مواطن ضعفها لتلاحظ ما ينقصها، ثم يجب أن نشجعها بعد ذلك على

التصريح بما تفكره به، ونعمل على أن نعطيها الوسائل التي تساعدها على التفكير والصدع به، إن خجل الكثيرين يحول بينهم وبين إبداء آرائهم، فيجب أن نساعدهم على التحرر من قيودهم، ويجب أن لا نشترط كثيراً من البلاغة ولا من البيان، لأن مهمتّا قبل كل شيء أن نكوّن الفكر الذي يمكن أن يقول، ومتى تكون فإنه سيعبر عن نفسه بأي لسان.

علال الفاسي : **النقد الذاتي**، مطبعة الرسالة ـ الرباط 1979 (ط 4)، 1952. ص ص . 56-60.

9.3- الحُقُوقُ المَدنية للمرأة

علال الفاسي

كان عمر بن الخطاب يقول : «إنما تنقض عرا الإسلام عروة إذا نشأ في الإسلام من لم يعرف الجاهلية». ومعنى هذا بالنسبة لموضوعنا أن الذي لا يتصور المعاملة التي كان أهل الجاهلية يعاملون بها المرأة لا يمكنه أن يقدر قيمة الإصلاح الذي قام به الإسلام لتحسين حالة النساء وتمتيعهن بحقوقهن كاملة غير منقوصة. والواقع أن حقوق المرأة المسلمة المدنية تفوق حقوق كل امرأة في مختلف القوانين والحضارات القديمة والمحدثة. والمراد بالحقوق المدنية ما يشمل حق التملك والتدبير والتصرف وتكوين العلاقات في المسائل العامة وما إلى ذلك كله. وقد تطور حال المرأة في التاريخ بالنسبة لهذه الناحية تطوراً عديداً كان آخر أمره أن ظفرت المرأة بقسط من المساواة مع الرجل في كثير من جوانب الحياة.

ولكن هذا الإصلاح لم يظهر في شريعة الرومان واليونان أو المسيحية أو اليهودية، وإنما ظهر بفضل الإسلام الذي أنكر على الأمم كلها سوء معاملتها للمرأة وظلمها. وهكذا أعلن أن المرأة مخاطبة بالشريعة وبالدين كالرجل، كما أنها قادرة على أن تلعب أدواراً كبيرة في الحياة العامة مثلما يلعبها أخوها نعم، إن الإسلام قد حاول أو يوزع المسؤولية بين الرجل والمرأة، ويخصص لكل واحد منهما ناحية من نواحي العمل الجديرة به، ولكنه لم يمنع المرأة من أي عمل تختاره لنفسها إذا لم يتناف مع أصول الشريعة وقواعدها.

وقد احتفظ للمرأة قبل كل شيء بشخصيتها فجعل اسمها بعد الزواج لا يتغير باسم زوجها، ولم يجعل للزواج علاقة بقضية الشركات المالية أو غيرها مما تنبني عليه القوانين الوضعية كالقانون الفرنسي الذي يعتبر الزواج الاشتراكي أصلا في كل زواج ؛ بل أعطاها حتى التصرف فيما ملكته أو تملكه تصرفا لا يحده إلا ما تقتضيه قواعد الرشد العامة للجميع.

وقد خول الإسلام للمرأة الحق في أن تتولى كثيراً من الوظائف والشؤون العامة باستثناء الإمامة الكبرى والقضاء عند المالكية، وخول لها أن تشارك في الاجتهاد والتقنين، وتبدي رأيها في كل مشاكل المجتمع والبلاد.

وفي مقابل هذه الحقوق فرض الإسلام على أن المرأة تقوم بالواجبات التي يقوم بها الرجل ؛ فهي مسؤولة عما تجنيه لا فرق بين ما تستوجبه من عقاب وبين ما يستوجبه الرجل، وهي ملزمة بفروض عينية وأخري كفائية كأخيها سواء بسواء.

ونحن لا نريد أن نطيل القول في هذه الناحية التي يعرفها كل من له اطلاع على أصول الإسلام ومقاصده، وإنما أشرنا إليها لنقابل بينها وبين الحالة التي عليها المرأة المسلمة في المغرب اليوم، وبما نطالب به لها من حقوق.

إن الانحطاط الذي أصاب المغرب والعالم الإسلامي رجع بالمرأة إلى الدرجة القصوى من التأخر حتى أصبحت مجرد متعة يتلهى بها. ومع ذلك فقد ظلت الشريعة الإسلامية حارسة لحقوقها من الوجهة النظرية، إلا أن المجتمع المنحط كان يقف عرقلة في طريق كل تطبيق للشريعة نفسها، كما أن جهل المرأة والجو الذي وضعت فيه أولا ثم رضيت به ثانياً عاقاها عن كل تطور في صالحها أو دفاع عن مكانها. وهكذا أصبحت المرأة المغربية عرضة للتآمر من جميع الطبقات لحرمانها عن طريق الاحتيال من أبسط ما أعطته الشريعة لها، فلم يعد من الممكن للبنت في أغلب العائلات الكبيرة أن تأخذ قسطها من الميراث كاملاً ؛ لأن رجال الأسرة يحتالون عليها بطريق الوصاية أو الوقف على الذكور دون الإناث، كل ذلك لكيلا تتوزع الثروة وتنتقل من أسرة صاحبها إلى أسرة أصهاره مثلا. وقد تنبه كثير من الفقهاء لفساد هذه الوصايا التي تقضي المصلحة بمعاملة ذويها بنقيض قصدهم، ولذلك نرى أنه من الضروري وضع عمل يقرر المساواة في كل الوصايا ؛ أي عدم اعتبار أية وصية تختص بالذكور

دون الإناث إن كن مساويات للرجال في سبب الوصية للتهمة القائمة على أصحابها بمنع تسرب ثروتهم ليد المتزوجين بناتهم.

وقد اختير في الأعمال الجارية أضيق الأقوال وأصعبها على المرأة ؛ هكذا أخذ مثلا يقول الإمام مالك في منع المرأة من التبرع بما زاد على الثلث إذ لم يكن بإذن زوجها، مع أن مذاهب أخرى تقول بغير ذلك. ونحن نرى أن يعمل بغير ما مضى عليه الإمام مالك في هذه المسألة، لأنه الأوفق والأنسب لما تقتضيه روح المساواة السائدة في هذا العصر.

ولقد أصبح النساء يطاردن من المساجد والمجتمعات الدينية بدعوى أن وجودهن يؤدي للاختلاط المريب، مع أن الشريعة تخاطب المرأة بالصلاة في المسجد كما تخاطب الرجال، والنبي يقول : «النساء شقائق الرجال في الأحكام».

ويقول : «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله، وليخرجن وهن تفلات»، وهكذا لم يعد للمرأة بحكم الجمود المصطنع أي مظهر ديني يضاهي المظاهر الدينية الموجودة عند الملل الأخرى. وبذلك حرمت الطائفة الإسلامية من أثر المرأة، وأصبح تطور القواعد الدينية نفسها يقوم طبقاً لمجتمع غير شامل لإفراده ؛ لأنه لا ينظر إلا للرجال وحدهم كأنهم الكائن الإسلامي الفريد ؛ وكانت النتيجة الحتمية لهذه الحالة أن المرأة المسلمة أخذت تبحث لها عن ميدان آخر لبذل نشاطها الديني الاجتماعي، والتمتع بحظها في مَظَاهرها ؛ فاخترعت ذلك العالم الغريب المملوء بالجنون والعفاريت والبخور والعقاقير والسحر والكهانة والرقص الديني والبحث عن الحظ، وغير ذلك مما يشغل بال المرأة المسلمة اليوم، وكأن الدين الحقيقي الذي تؤمن به وتخضع مبدئيا لتعاليمه. وبما أن للمرأة سلطاناً على الرجل في طفولته وفي شبابه فقد أخذت هي تتحكم في تقاليده وعاداته، وتجعل من أفكارها المستجدة ما يغطي تعاليم الدين التي يتعلمها الرجل في المسجد والمدرسة، وما يعفي عنده على كل أثر للتحرر العقلي والتفتح النفسي.

تلك هي المصيبة التي أدى إليها قصر التربية على الرجل دون المرأة، وتكون حياة نسوية منفصلة عن حياة الرجال، وهي مصيبة لا يمكن التخلص منها إلا بتغيير الوضعية الحالية وإعطاء المرأة حقها في كل الميادين الدينية والدنيوية والاجتماعية والاقتصادية.

يجب أن تتمتع المرأة بما يتمتع به الرجل من حقوق، وأن تقوم بما يقوم به الرجل من واجبات. ولكي تستطيع ذلك يجب أن يفسح لها المجال، وتعد للقدرة على أداء ما يطلب منها. ولكن قبل ذلك يجب أن يتحرر الرجال أنفسهم من روح الجمود العتيق الذي يجعلهم يفضلون التقاليد على الدين نفسه، ويعتبرون المرأة مجرد قنينة للذلة والاستمتاع ليس إلا.

إن من حق المرأة أن تتساوى مع الرجل المساواة التي لا تتنافي مع طبائع الأشياء، ولذلك يمكنها أن تشارك في الصالح العام بالخدمة والفكر والإرشاد ؛ يمكنها أن تشغل مركز العمل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في الجماعة وفي الدولة وكل ما يدعيه الناس نقصاً في المرأة عن مستوي القدرة الموجودة عند الرجل فليس إلا من آثار ما صنعته أجيال الاضطهاد وعصور الانحطاط. وأن المرأة لقادرة إذا تركت وشأنها أن تصل للقيام بجلائل الأعمال ومهمات الأمور.

ومتى اعترف للنساء بحقوقهن فليس من مانع من اتباع التوجيهات اللائقة بحسب ما تقتضيه درجة التطور عندهن ومقاييس النظرة الاجتماعية في الوسط الإنساني.

إن المؤسف في بلادنا هو أن الاتجاه لا يقع إلا إلى الفساد، وأن الجمود لا يميل إلا لرفض ما هو صالح. أما ما لا يتفق مع كرامة المرأة من بغاء وما إليه، ومن تعريضها لأن تمتهن بأنواع الكسب غير البريئة فذلك ما لا يجد من المعارضة العامة ما يجده البحث عن الحلول لرفع مستوى المرأة وفسح المجال لها لتكون مثال الفضيلة وعنوان الجد والنشاط. ولكننا واثقون من أن ذوي الفكر المخلص من الرجال والنساء سيضافرون لا محالة على العمل الجدي لتحرير المرأة من القيود الثقيلة التي تقيدها بها الأهواء والتقاليد البالية، وإعدادها للقيام بواجبها ككائن إنساني له مركزه المرموق وصوته المسموع. وإني لأعتقد أنه لا حياة لأمتنا ولا لأمة على وجه الأرض ما دامت المرأة محرومة من حقوقها وممنوعة من أداء واجبها، وإن كل نهضة لا تعير الالتفات إلا لجانب الرجال هي نكسة لا توصل للخير أبدا.

إن الأفكار تشق طريقها، ولكن الطريق لا تسير دائما نحو الشاطئ المنشود ولذلك فمن صالحنا وخير أمتنا أن نسبق الحوادث وأن نوجه سير المرأة في الناحية التي تقتضيها الحكمة ويفرضها العدل وتؤدي إلى الحرية.

علال الفاسي : **النقد الذاتي**، 1952. ص ص : 301-305.

4. المرجعية الإسلامية

1.4- البيان الإسلامي ـ العالمي لحقوق الإنسان (*)

بسم الله الرحمان الرحيم

مدخل

شرع الإسلام ـ منذ أربعة عشر قرناً ـ «حقوق الإنسان» في شمول وعمق، وأحاطها بضمانات كافية لحمايتها، وصاغ مجتمعه على أصول ومبادئ، تمكن هذه الحقوق وتدعمها.

والإسلام هو ختام رسالات السماء، التي أوحى بها رب العالمين إلى رسله ـ عليهم السلام ـ ليبلغوها للناس، هداية وتوجيهاً، إلي ما يكفل لهم حياة طيبة كريمة، يسودها الحق والخير والعدل والسلام.

ومن هنا كان لزاماً على المسلمين أن يبلغوا للناس جميعاً دعوة الإسلام امتثالا لأمر ربهم : «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»، ووفاء بحق الإنسانية عليهم، وإسهاما مخلصاً في استنقاد العالم مما تردى فيه من أخطاء، وتخليص الشعوب مما تئن تحته من صنوف المعاناة.

ونحن معشر المسلمين ـ على اختلاف شعوبنا وأقطارنا ـ انطلاقا من : عبوديتنا لله الواحد القهار... ومن : إيماننا بأنه ولي الأمر كله في الدنيا والآخرة، وأن مردنا جميعاً إليه، وأنه وحده الذي يملك هداية الإنسان إلى ما فيه خيره، وصلاحه، بعد أن استخلفه في الأرض، وسخر له كل ما في الكون.

ومن : رغبتنا الصادقة، في الوفاء بمسؤوليتنا تجاه المجتمع الإنساني، كأعضاء فيه..

(*) إحدى أربع بيانات إسلامية حول حقوق الإنسان. أعلن في مقر اليونسكو بباريس سنة 1981.

ومن : حرصنا على أداء أمانة البلاغ التي وضعها الإسلام في أعناقنا... سعياً من أجل حياة أفضل تقوم على الفضيلة، وتتطهر من الرذيلة.. يحل فيها التعاون بدل التناكر، والإخاء مكان العداوة.. يسودها التعاون والسلام، بديلاً من الصراع والحروب..

حياة يتنفس فيها الإنسان معاني : الحرية، والمساواة، والإخاء، والعزة والكرامة.. بدل أن يختنق تحت ضغوط : العبودية، والتفرقة العنصرية، والطبقية، والقهر والهوان. وبهذا يتهيأ لأداء رسالته الحقيقية في الوجود : عبادة لخالقه تعالي. وعمارة شاملة للكون، تتيح له أن يستمتع بنعم خالقه، وأن يكون باراً بالإنسانية التي تمثل ـ بالنسبة له ـ أسرة أكبر، يشده إليها إحساس عميق بوحدة الأصل الإنساني، التي تنشئ رحماً وموصولة بين جميع بني آدم.

انطلاقاً من هذا كله : نعلن نحن معشر المسلمين، حملة لواء الدعوة إلى اللّه ـ في مستهل القرن الخامس عشر الهجري ـ هذا البيان باسم الإسلام، عن حقوق الإنسان، مستمدة من القرآن الكريم و«السنة النبوية» المطهرة.

ومن : تصديقنا بوحدة الدين الحق، الذي جاءت به رسل ربنا، ووضع كل منهم لبنة في صرحه حتى أكمله اللّه تعالى برسالة محمد ﷺ فكان كما قال ﷺ : «أنا اللبنة (الأخيرة) وأنا خاتم النبيين..».

تسليمنا بعجز العقل البشري عن وضع المنهاج الأقوم للحياة، مستقلاً عن هداية اللّه ووحيه..

ومن : رؤيتنا الصحيحة ـ في ضوء كتابنا المجيد ـ لوضع الإنسان في الكون، وللغاية من إيجاده، وللحكمة في خلقه.

ومن : معرفتنا بما أضفاه عليه خالقه، من كرامة وعزة وتفضيل على كثير من خلقه.

ومن : استبصارنا بما أحاطه به ربه ـ جل وعلا ـ من نعم، لا تعد ولا تحصى..

ومن : تمثلنا الحق لمفهوم الأمة، التي تجسد وحدة المسلمين، على اختلاف أقطارهم وشعوبهم.

ومن : إدراكنا العميق، لما يعانيه عالم اليوم من أوضاع فاسدة، ونظم آثمة.

وهي ـ بهذا الوضع ـ حقوق أبدية، لا تقبل حذفاً، ولا تعديلاً.. ولا نسخاً ولا تعطيلاً..

إنها حقوق شرعها الخالق ـ سبحانه ـ فليس من حق بشر ـ كائناً من كان ـ أن يعطلها أو يعتدي عليها، ولا تسقط حصانتها الذاتية، لا بإرادة الفرد تنازلاً عنها، ولا بإرادة المجتمع ممثلاً فيما يقيمه من مؤسسات أياً كانت طبيعتها، وكيفما كانت السلطات التي تخولها.

إن إقرار هذه الحقوق هو المدخل الصحيح لإقامة مجتمع إسلامي حقيقي :

1- مجتمع : الناس فيه سواء : لا امتياز ولا تمييز بين فرد وفرد على أساس من أصل، أو عنصر، أو جنس، أو لون، أو لغة، أو دين.

2- مجتمع : المساواة فيه أساس المتمتع بالحقوق، والتكليف بالواجبات.. مساواة تنبع من وحدة الأصل الإنساني المشترك : ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى﴾ (الحجرات : الآية 12) ومما أسبغه الخالق ـ جل جلاله ـ على الإنسان من تكريم « ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقناهم تفضيلاً﴾ (الاسراء ك الآية 80).

3- مجتمع : حرية الإنسان فيه مرادفة لمعنى حياته سواء، يولد بها، ويحقق ذاته في ظلها، آمنا الكبت، والقهر، والإذلال، والاستعباد.

4- مجتمع : يرى في الأسرة نواة المجتمع، ويحوطها بحماية وتكريمه، ويهيء لها كل أسباب الاستقرار والتقدم.

5- مجتمع : يتساوى فيه الحاكم والرعية، أمام شريعة من وضع الخالق ـ سبحانه ـ دون امتياز ولا تمييز.

6- مجتمع : السلطة فيه أمانة، توضع في عنق الحاكم، ليحقق ما رسمته الشريعة من غايات، وبالمنهج الذي وضعته لتحقيق هذه الغايات.

7- مجتمع : يؤمن كل فرد فيه أن اللّه ـ وحده ـ هو مالك الكون كله.. وأن كل ما فيه مسخر لخلق اللّه جميعاً، عطاء من فضله، دون استحقاق سابق لأحد، ومن حق كل إنسان أن ينال نصيباً عادلاً من هذا العطاء الإلاهي : ﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه﴾ (الجاثية : الآية 13).

8- مجتمع : تقرر فيه السياسات التي تنظم شؤون الأمة، وتمارس السلطات التي تطبقها وتنفذه بالشورى : ﴿وأمرهم شوى بينهم﴾ (الشورى : الآية 28).

9- مجتمع : تتوافر فيه الفرص المتكافئة، ليتحمل كل فرد فيه من المسؤولية بحسب قدرته وكفاءته وتتم محاسبته عليها دنيوياً أمام خالقه : «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» (رواه الخمسة).

10- مجتمع : يقف فيه الحاكم والمحكوم على قدم المساواة أمام القضاء، حتى في إجراءات التقاضي.

11- مجتمع : كل فرد فيه هو ضمير مجتمعه، ومن حقه أن يقيم الدعوى ـ حسبة ـ ضد أي إنسان يرتكب جريمة في حق المجتمع، وله أن يطلب المساندة من غيره.. وعلى الآخرين أن ينصروه ولا يخذلوه في قضيته العادلة.

12- مجتمع : يرفع كل أنواع الطغيان، ويضمن لكل فرد فيه : الأمن، والحرية، والكرامة، والعدالة بالتزام ما قررته شريعة اللّه للإنسان من حقوق، والعمل على تطبيقها، والسهر على حراستها.. تلك الحقوق التي يعلنها للعالم : «هذا البيان».

ويتضمن هذا البيان :

1- حق الحياة، 2- حق الحرية، 3- حق المساواة، 4- حق العدالة، 5- حق الفرد في محاكمة عادلة، 6- حق الحماية من تعسف السلطة، 7- حق الحماية من التعذيب، 8- حق الفرد في حماية عرضه وسمعته، 9- حق اللجوء، 10- حقوق الأقليات، 11- حق المشاركة في الحياة العامة، 12- حق حرية التفكير والاعتقاد والتعبير، 13- حق الحرية الدينية، 14- حقد الدعوة والبلاغ، 15- الحقوق الاقتصادية، 16- حق حماية الملكية، 17- حق العامل وواجبه، 18- حق الفرد في كفايته من مقومات الحياة، 19- حق بناء الأسرة، 20- حقوق الزوجة، 21- حق التربية، 22- حق الفرد في حماية خصوصياته، 23- حق حرية الارتحال والإقامة.

فهــرس

شهدت مقولة حقوق الانسان في العقود الأخيرة، توظيفها واستثمار إيديولوجيا واسعا. لكن لم يلغ المصداقية الذاتية لهذه المقولة الإنسانية، بل إنه على الرغم من كل أشكال الاستثمار والتوظيف فإنها لم تزدد إلا رسوخا في الفكر السياسي المعاصر.

يضرب مفهوم حقوق الإنسان، بجذوره البعيدة في الفكر القديم وفي فكر العصور الوسطى لدى مختلف الديانات والمذاهب التي شهدت تبلور اتجاهات فكرية ذات منزع إنساني. إلا أن النشأة الحقيقية لمفهوم حقوق الانسان يرتبط بالتحولات التاريخية و الفكرية التي حدثث في أوربا منذ عصور النهضة، والتي بلغت ذروتها في القرن الثامن عشر في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن الذي أعلنته الثورة الفرنسية سنة 1789.

إلا أن تبلور حقوق الإنسان في مواثيق، ثم في معاهدات مؤسسية ترعاها المنظمات الدولية قد هيأت له لا فقط هذه الأحداث والثورات التاريخية الكبرى التي حدثت في أوربا و أمريكا إبتداء من أوائل القرن الثامن عشر، بل أسست له كذلك مدارس واتجاهات فلسفية وحقوقية عديدة. والمهمة الأساسية لهذا الكراس هو تعريف الباحث والطالب والقارئ على هذا المخاض الفلسفي الذي نشأت فيه حقوق الإنسان كحقوق متميزة ومعترف بها، وبوجود أساس متين لها.

الثمن 22 درهما

TARANA